النقد التحليلي

لكتاب

«في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد أحمد الغمراوي

خريج دار المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

١٩٨١

عباس احمد الباز

المروة - مكة المكرمة

إهـــــــــداء ٢٠٠٩

المرحوم الدكتور/ محمد فتحي أحمد محمد سيد

جمهورية مصر العربية

النقد التحليلي

النقد التحليلي

لكتاب

«في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد احمد الغمراوي

خريج المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

١٩٨١

اهداء الكتاب

الى الذين حببوا اليَّ اللغة صغيراً في البيت وفي المدرسة

الى أخي ، والى أساتذتي

أهدي هذا الكتــاب

محمد احمد الغمراوي

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله ، المبعوثين بالحق ، والمخبرين بالصدق عن الله .

وبعد فهذا نقد لكتاب ظهر من قبلُ باسم ، ثم ظهر بعد باسم ، وحوى في الحالين باسم العلم كثيراً مما يجهله العلم .

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » منذ أكثر من عامين فسخطه الناس سواء العامة منهم والخاصة ، لا لأنه حوى حقائق ينكرونها ولكن لأنه حوى دعاوى خالفت ما يعرفون من أساسيات الدين واللغة والتاريخ . وكان فيما استلفتني من ذلك دفاع صاحب الكتاب عن كتابه باسم العلم ، وادعاؤه أن ذلك الذي سخطه الناس إنما هو نتيجة بحث أخذ فيه بمناهج البحث العلمي الصحيح . وهي دعوى لم تكن لتستحق التمحيص لولا أن الرأي العلمي في بلدنا هذا لم يتكون أو ليس له صوت مسموع . فلو كان في مصر رأي علمي مسموع الصوت ما أمكن أن يلقى ذلك الكتاب الفج دروسا على طلبة حديثي العهد بالدور الثانوي لا يستطيعون تمحيصا لرأي يلقيه عليهم أستاذهم كأحدث ما يتفق مع النهج العلمي الحديث .

ونظرت فإذا نغمة الشك المنبثة في الكتاب قد اتخذها صاحبه دريئة يدرأ بها نقد الناقدين . كلما حاكموه إلى مسلّم به شك فيه ، وكلما حاجّوه بحجة أنكر مقدماتها أو سكت عنها كأنها لا تستحق منه اهتماماً . وغر ذلك اشياعه فظنوا أنه الحق قد عجز عنه المبطلون . نظرت هذا فشعرت أن أمر أولئك النفر قد جل عن السكوت ، وأن نقد ذلك الكتاب من الناحية التي يزعمها لنفسه ويدعيها له صاحبه قد أصبح واجبا من الواجبات ، وأن أولى الناس بأداء ذلك الواجب من كان متصلا بالعلم في ناحية من نواحيه ولم يكن منقطعاً عن الأدب انقطاعا يسد عليه الطريق .

عندئذ صحت العزيمة على تناول صُلب ذلك الكتاب بنقد يكشف عن طريقته أعلمية هي أم غير علمية ، ويقرن بعض أجزاء الكتاب إلى بعض ليتبين أمتوافقة هي فيما بينها أم متخالفة ، فإن الطريقة العلمية يعرفها المشتغلون بالعلم وهم بيننا غير قليل ، وتوافق أجزاء الكتاب الواحد ضروري إن كان ذلك الكتاب قد صدر عن تفكير صحيح . وأقل فوائد هذا النوع من النقد أنه إذا أحسن القيام به يسد أبواب المراء على أهل المراء والشك ، ويخيرهم بين أن يذعنوا للحق أو أن يصيروا مثلا وسخرية في العقلاء .

وكان من أثر ذلك العزم أن ظهرت سلسلة كلمات في جريدة « البلاغ »[1] تنقد كتاب « في الشعر الجاهلي » من الناحية العلمية ، إحقاقاً للحق وإنصافاً للعلم والدين . وهي كلمات كدنا ننزل على رأي بعض أولي الفضل فنجمعها إذ ذاك كتابا ، لولا أن ذلك لم يكن من قصدنا حين كتبناها ، وأن الكتاب الذي كُتبت في نقده كان قد صودر ورفع من الأسواق ، فلم نسترح إذ ذاك إلى نشر النقد كتابا وقد طوي المنقود .

---

(١) في النصف الثاني من سنة ١٩٢٦

لكن المنقود عاد فانبعث بعد أن غيّر من زيه وإن لم يغير من حقيقته . فلم نجد بدأً من أن نعيد ذلك النقد ونجعله بعد التعديل المناسب نواة لنقد أوسع يتناسب مع التضخم في الكتاب المنقود . فكتاب « في الأدب الجاهلي » هو مثل كتاب «في الشعر الجاهلي» بروحه وغايته وطريقته، لم ينتفع فيه صاحبه بنقد الناقدين على تعدد نقدهم وصوابه ، وإني لا أعرف في عهدنا هذا كتاباً لقي من عناية النقاد على تنوعهم ما لقي ذلك الكتاب . وهم لم يعنوا به لأنه جاء بقيّم يستدعي إكبارهم، إذ كل ما كتب الكاتبون فيه كان تخطئة له في صميمه ودلالة على عيوبه ، وانما عنوا به لأنه تعرض بالهدم للثابت مما يكبر الناس من دين ولغة وتاريخ . فهي عناية كانت أشبه بعناية الطب إذا هب لمكافحة مرض تتهدد جرثومته الناس .

وفي رأينا أن إعراض صاحب ذلك الكتاب عن الانتفاع بذلك النقد الكثير الصائب أدل على الروح الذي يحركه والغرض الذي يسعى إليه من كل ما نمق وما ينمق من زخرف يزعم به التجرد من الهوى والجري على سنن العلم الحديث ، وأن إخراجه كتاب « في الأدب الجاهلي » وفيه ما فيه من أغلاط « الشعر الجاهلي » لدليل قصور عن إدراك الحق ، أو عناد يخرج ، صاحبه من دائرة طلاب الحق .

أما نوع تلك الأغلاط ، وبُعد ما بين الكتاب وبين العلم وسننه في النظر والبحث ، فهذا ما نرجو أن يتبينه القارىء من هذا النقد التحليلي لذلك الكتاب .

محمد أحمد الغمراوي

نظرة عامة :

المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حذف منه وزيد فيه .

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها ثائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النيابة فيه قرارها المشهور . فهذا تحسن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه إلى صاحبه – أو إلى النيابة – ويرجع الفضل في البعض الاخر إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر التي تولت نشره . إلا أن عملية تنقية الكتاب بالحذف لم تقو على تخليصه من كل ما يجا في الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤاخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذي يمكن أن يمتد القلم اليه بالحذف. أما المنبث في ثنايا جمله من التهكم الخفي فذلك ما لا يمكن أن يتناول بالحذف الا أن يحذف أكثر الكتاب .

فالكتاب وإن خلص من مثل «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمر هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفي القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكنا

نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعاً جديداً جعلت الخلاف سياسياً ... بعد أن كان من قبل دينياً .. » ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفتها النيابة بسوء الأدب في حق النبي وكان ينبغي أن تحذف . ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغـة العرب الخ » ص ١٤٦ فان التهكم المستتر طيّ هذا الكلام وكثير غيره في الكتاب أخفى من أن يستطاع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر ، وإن لم يكن أخفى من أن يجده في نفسه أكثر من يقرأه في موضعه من الكتاب

خذ مثلاً اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو إخباره إياك أن في القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ في الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الأخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يعرفك بها ، مثل حديث نافع بن الأزرق وابن عباس في صفحة ١١٤ من الكتاب . أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجهله أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج إلى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدّث فيها عنهم بكذا وكذا مما لا عهد للناس به ومما لا يمكن اثباته الا عن طريق القرآن ، ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية لخفائه ولأنه يوحي إلى الناشيء الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به ايحاءً يخالط النفس أثره قبل أن تنتبه اليه .

إغفال أسباب الحذف

على أن هناك على حذف المحذوف ملاحظة جديرة بالذكر هي أن صاحب الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرها سواء أنظرت اليها من ناحية البحث وعلميته أم من ناحية التكفير عن الإساءة التي كانت من صاحب الكتاب إلى الدين وأهله

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء إذا نشروا بحثا ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه إلى الأسباب التي دعت اليه ، خصوصاً إذا كان ذلك التغيير رجوعاً في الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلاً برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذْفه إياه لأنه رأى ما لم يكن يرى من قبل من أن ما كتب عن ابراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي؟أم كان لأنه تبين خطأه فيما كان افترضه في مسألة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس ويعرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه في العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين القى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الأقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته في الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فإنه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لغيره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المحذوف مثلاً نادراً من الخطأ المتشعب العريق في البطلان ، عرّضه صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذْفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يخلصه من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبلغ صاحبه من

العلم ومن الوقوف على أساليب العلم في البحث . وليس هناك في العلم ولا في غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا العار ولكن بشرط واحد هو اقتناع المخطىء بأنه قد أخطأ واعترافه بذلك في غير مراوغة ولا غمغمة . وصاحب الكتاب لم يعترف وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف في الظروف التي أحاطت بالكتاب إن هو إلا محاولة منه ان يجمع إلى التخلص من عار ذلك الخطأ إبهام الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف مختاراً ولكن حذف مضطراً . لم يختر أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب وفي ذلك من الإثم العلمي ومن التغرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه بحجمه شيء كثير وأول ما يرى القارىء من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب الكتاب يسمي أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها نحا فيها صاحبها على ما يظهر منحى قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدّثين وإن حمله ذلك على تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتاباً كما فعل في الكتاب السابع عن النثر الجاهلي . ومهما يكن من أمر هذه التسمية فإن « الكتاب الأول » من هذه الطبعة لم تشتمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية كتاب جديد قد قسمه صاحبه فصولا بيّن فيها رأيه في دراسة الأدب في مصر وفي معنى الأدب وتاريخه وفيما سماه مقاييس التاريخ الأدبي ثم في متى يوجد تاريخ الآداب العربية وفي حرية الأدب .

نقد الكتاب الأول

دراسة الأدب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الأدب في مصر فجاءت فصول قدْحٍ في دار العلوم والازهر وقَصْدٍ لا إلى اصلاحهما ولكن إلى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . وإذا عرفتَ أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت [1] بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن حال حزم وزير المعارف دون التنفيذ إلى الآن — إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في نقد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الغارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يُغيرها على كل ما عداه من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق لدراسة الأدب العربي الاقسم الآداب في الجامعة الذي لم تُوف سنُّه بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوّام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية ، يمنع من اللغة وأدبها ما يمنع ويجيز ما يجيز .

---

(١) في مايو سنة ١٩٢٧

إنا نرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . وإذا سارت الأمور سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فانه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الحاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالأدب نكبة على الأدب ،

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لانها لم تخرج إلى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً انتفعت البلد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجال الذين يمكن أن تخرجهم للناس وإذا قلنا الجامعة فإنما نريد الجديد من كلياتها الذي جلبت إليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتبات المرهقة من جميع الاقطار ، ولسنا نريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها . واذا قلنا أن الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعني بهذا أنها لن تثبته أو أنها لن تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وإنما نريد أنها لا تزال في هذا كله رهن التجربة .

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد إذن أن نترك معروفاً لمجهول ونهدم معاهد خدمت البلد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لاسيما وقد انشيء لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية ألا وهي تخريج علماء قادرين على البحث العلمي أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصري لم تحتج مصر إلى ارسال ابنائها وبناتها افواجاً إلى اوربا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا !– وهي لن تنجح فيه أو تفرغ له – تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمي المدارس الثانوية

وانها لحركة جديرة بأن تفسد على البلد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذي تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامتا منه بجزء كبير حتى اليوم .

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فإنا لا نعرف غير الأستاذ أحداً يظن أن الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي .

إن الأدب في أمة متصل بجميع مكامن الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجِدّها وهزلها، بأخلاقها وتقاليدها ، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعث الألم والسرور فيها ، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها إلى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها . وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجتراء أي اجتراء أن يطلب إلى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه ، وأن تعزل أساتذة الأدب إلا من معهد هو أستاذ الأدب فيه ، فإنه حين طلب اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس النشء يصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره إلى ما يريد .

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلا يزعم فيه أن الأدب كان إلى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة إلى فهم القرآن والحديث ، وإن هذا فيما زعم تقييد له ينبغي أن يحرر منه — يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يحيا في مصر الا اذا جعلوه « أوتوقراطية » عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و «أوتوقراطها» صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب .

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو إلى مادعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء

معاهد خدمت اللغة إلى الآن أجل الخدمات ، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الا ندثار ؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه إلى الناس أن يجعلوه القوّام على اللغة والحاكم بأمره في الادب ؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها أقوالا كثيرة وقال أقوالا كثيرة أخرى يدل ببعضها على طريق الاصلاح فيما يرى، ويدلي في البعض الآخر بمعلومات له وآراء لعله أراد بها وبالاخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لنتبين حقيقته ولنرى هل فيه ما يبرر ما دعا اليه من أمر عظيم .

أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب أن طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الاستاذ المرصفي في الازهر والمرحومان الاستاذان حفني ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ،وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الاستاذ « نللينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألابد من الجمع بينهما ليتمم تعليم الادب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكسبته الطريقة الاولى ذوقا وبصراً بأساليب البلاغة وأكسبته الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأي حسن كان من المعقول أن يكون تحقيقه يسيراً فانه لا يزال في رجـــال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سماهم من رجال الازهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الادب كما كان يدرسه « جويدي ونللينو وڤييت » وكان المتوقع أن يسلك صاحب الكتاب إلى تحقيق رأية أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدي من بها من المستشرقين تعليم الادب العربي على وجهه ويطالب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد إلى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك إلى ، الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة إلا الجامعة الحديثة ، وكان لا بـــد له من تبرير هذا الطلب المسرف —

فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد انقرضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة إلى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الادب شيئاً أو لا يكادون يفقهون وانهم قد اتبعوا في تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الادب الابهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما في شيء ، وأنها لا تمت اليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شرّ كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم أنها في تاريخ الادب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، مُتْبِعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل إلى الطالب بذلك أنه قد أحيط له بالادب من اقصاه إلى أقصاه ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقة ليسرده في الامتحان سرداً حتى إذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ .

قوله بعجزهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة إلى ما وراء ذلك . يزعم أنهم يجمعون إلى عجزهم عن تدريس الأدب عجزاً شراً منه . عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو أنه اقتصر على دعواه عليهم في الأدب لقيل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب إلى النحو والصرف وإلى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وأنه لم يرد بما كتب نقداً ولا إصلاحاً ، وإنما أراد أن يحط ما استطاع من قدر الفئة التي يناصبها العداوة ليخيل إلى الناس أن الناس لا

يفقدون شيئاً بإلغاء تلك المعاهد التي يطالب بالغائها ويربحون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدوري التعلم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو ممن أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستثقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن إعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليلمهم صاحب الكتاب إن شاء فإن الاساتذة مهما بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطالب لن يستطيعوا أن يغنوه عن أن يبذل جهداً لا بد منه لفهم ما يفسرون له واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة .

على أنه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول — إن صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم — حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتابا جديداً في النحو أو يعود إلى الكتب التي قرأها به . ومع ذلك ففيهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلا قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لا يخطىء في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرّج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل .

قوله في الوهم في التأليف

وكما تزيَّد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيَّد عليهم في غيره . فانه اراد أن يحصي « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من نحفه وجدبه وعدم وفائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطى هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد لخص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تعسير وجمع له في قليل من الورقات كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبه صيغه بصيغ الجبر والهندسة في الجفاف والاعضال ، وقد يكون صادقاً في وصفه بالجفاف إذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالته «على جمود وجفوة في الطبع » حين تدل صيغ الجبر والهندسة « على علم قيم » فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه نوراً كشف لنا — ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا — عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء، وفهَّمنا من بلاغة القرآن ما لم نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سلم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة إلى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز » .

وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الادب من الكتاب

أو الكتابين اللذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية واساتذة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا إذ ذاك بالأدب بصراً وبتاريخه إلماما ، ففيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات القيمة مثل مُصَوَّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع .

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصمهم من الكتب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلا بآثارهم في التأليف أم كتماناً لما عرف منها ، فان لهم من غير شك آثاراً معدودة لم يشر اليها مثل كتاب الوسيلة الادبية للمرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف اليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بمقياس هذا العصر . لكنا اذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ريح التأليف راكدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والادب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئين دخل كبير في ذلك الركود ..

رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في

التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الادب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاما ، ولكنا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاما لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغي الأدب من الطلاب .

ومهما يكن من شيء فان هذه النهضة الحاضرة انما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضلهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم . وردُّ صاحب الكتاب هذه النهضة إلى المجلات والصحف وحدها ضرب من المغالطة لان هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لولم تجد كتّاباً وقراء . وهي بالبداهة لم توجد الكتاب أو القراء، ولم يوجدهم قسم الآداب في الجامعة ، ولكن الكل يبنون على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوابها واطردت الحاجة إلى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لا بد مطردة ، مـــا سدت الجامعة مسدّ دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست اساسيات اللغة والادب بدل كمالياتها التي تدرس في الجامعة الآن . وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لانه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا—التي اتخذها ستراً يزال وقت الحاجة — يشترط لقيامهما بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي غير عنايتهما الآن » و« أن يذهب هذان المعهدان في درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسانه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية يُدرسانه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومَن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية

قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الأزهر ودار العلوم ؟ ثم من يكون أقدر منهما على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا انفتح فيهما باب الاصلاح الحقيقي الذي لا يمسخهما غربيين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شرقيتهما ويمدهما بما يمكنهما من الاضطلاع بواجبهما تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع ؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الازهر ودار العلوم لانه لن يجد تلك المكنة من علوم اللغة الا فيهما . وهما من غير شك في حاجة إلى إصلاح يلائمهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة إلى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لانه في رأيه في حاجة ماسة إلى الاصلاح وإلى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن .

ولو تطلب القارىء مثلا آخر لتهجم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في انكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من قرأ ديوان البحتري كله أو ديوان غير البحتري! ولعل ديوان البحتري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فماذا في ديوان البحتري أو غير البحتري يجعله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بتمامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحتري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش يحول دون استيعابها ويحمل على اجتنابها . فاذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير .

عيبه اياهم بالتكرار

على أن هناك شيئاً عاب صاحبُ الكتاب به معاصريه من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا. ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كنقد صحيح لو لم يكن في نظام المدارس شيء لا ندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة إلى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد اربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس او ست حسب ما يتراءى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هناك محل لاعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعاً على إفلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . لكن القوامين على التعليم في هذا البلد كالقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يُزَحزِحوهم عنها الا كل سنوات مرّة رأوا لأمر ما أن يزحزحوهم عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة إلى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير برنامج السينما كل اسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على أساسياته وأن العلم على اساسياته أشد جموداً ، حتى بلغ من جمودهما أنهما يأبيان كل الاباء أن يغيرا ساسياتهما كما تغير الافاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما ، الا لمن أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بد لأساتذة الجامعات — وغير الجامعات — في انحاء الارض ، مهما اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من

آرائهم وابحاثهم هم ، ومهما ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم أن يكرروا في كل عام مقرراً مخصوصاً يلقى على كل فرقة ، وأن يظلوا في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون . وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربية في جامعتنا لن يستطيع أن يفلت من تلك السنّة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدَر المحتوم فأعاد على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم في العام الذي قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في العام المنصرم . واذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى إلى اساسيات الادب العربي التي تاه عنها كما سيرى القاري في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا إلى الهوة التي أوقفهم استاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أو لهم فلن يجد صاحب الكتاب بدأ طول مدة استاذيته من أن يعيد في فرقة ما يبدأ ، ويبدأ في فرقة ما يعيد .

صاحب الكتاب وتدريس الأدب في الجامعة

على أننا مضطرون هاهنا إلى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة إلى الآن خطة مختلة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فانها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العلمية معكوسة حتى لا أساس ولا جَذْر لها. فأما ضيقها فلأنها تنحسر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الاستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ؛ وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس فتحاول أن تعلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الارض غير جامعتنا تنهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذا يجعل مقرر السنة الأولى بحثاً ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولمن البحث الجديد ؟ للاستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . اذ مقرر الادب في الجامعة — ان كان للأدب فيها مقرر — ليس معرفة الميدان الادبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الادب . ثم ما هو رأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء أظله الماضي بظله ، والبدء في بحث أوليات الادب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الادب ،

الذين يستطيعون تقليبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى بالقبول ما يلقي أستاذه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وانما الذي لا نتردد هنا في الجهر به والذي نرى واجباً علينا لفت الانظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الادب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلقنها الطلبة هناك من الخطا أو الصواب .

البحث وموضعه

أما البحث فان له مكاناً عالياً في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الاولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيّع الغاية. وهو للتعليم أشد افساداً وللغاية أكثر تضييعاً إن انحصر في فرد ولم يعْدُ دراسة الرأي الفطير لواحد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذاً أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الادب لم يمحصه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجلات العلمية أو الادبية يمحّص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الادب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الاقلام والعقول بالفحص والتمحيص إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل في العادة ، خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، الا لتضم المفروغ من إثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والادب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد ألقيت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، ألقيت عليهم باسم التجديد في الادب كمثل من أمثلة البحث العلمي الحديث.

ولسنا نعرف أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم. لسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا ينشئهم إلا على مذهبة الخاص ، ومعه بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الارض مثيل . واذا كان في الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وفنها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلت بهذا كله على أن صاحبها — وبالرغم منا نثبت هذا الحكم — لا يصلح لان يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ .

صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما اراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفيه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلمتي القديم والحديث ، من الكلمات المبهمة التي يحتاج معناها إلى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادي إلى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبحها وتنقلها . فاذا علقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك إلى النفوس خفية فتستحسن أو تستقبح من غير أن تدري لذلك سببا .

فالناس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على القديم . فالملبس الجديد مثلا والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاريبهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقل ناقل القدم والجدة إلى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الادب القديم والادب والجديد ، والمدنيـة القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة . كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدينة

القديمة ، ويستقبحون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيجرون المعنويات مجرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم في الأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم في اللباس ، ويقعون طبعا في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، اذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القرآن النفسي (Association Law) . انما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل امثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق جوها عليه إلى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الاقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة ، فان الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الاول .

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائما يريد بأنصار القديم مخالفيه وبأنصار الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن تفترق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أضداده هم الجامدين ؟

هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ، وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحهما ، ثم فيما ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك سترى اذا عرضنا عليك هذا كله أن أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصوورن،وانهم في صميمهم مقلدون لا مجددون ، وكثيرا ما يسيئون التقليد .

الأدب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الافرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى .

بدأ الأستاذ بحثه هذا بالإشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأدب بمعنى الدعوة الى الولائم، وبالاشارة إلى رأي الاستاذ نلّينو أن كلمة أدّب قد تولدت من كلمة « أدآب » جمع « دأب » بعد أن قلبت إلى آداب كما قلبت أبآر إلى آبار . ونظن أن الاستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبأبهما لأنهما في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلّب منشأ الكلمة عن طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جُمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقرر في تلك الجمل القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهرر علماء اللغة من غير أن يستند إلى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع اليها في هذا الرأي ، إن كان له في

هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال إنها لم ترد فيما روي عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدّبني ربي فأحسن تأديبي » ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا إذا صح عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وأن لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روي إبان الخلافة الراشدة بل مر إلى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح عن غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الامويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بهما من الأخبار وعلم الأيام والأنساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات العصر الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال إن لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الآن باللغة العربية ، وإنها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وإن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وإن لم تنسب الكلمات إلى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي أن اللغة العربية التي كانت بعد الإسلام إن هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز. أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى ، وإذن — وهذه هي النتيجة التي وصل اليها بعد كل هذا الحوار — فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة .

هذه نتيجة تدعو إلى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا ليأتي على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأى صاحب الكتاب

ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الإسلام لأنها في رأيه ليست نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطع ، فإذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أكثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قريش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكروها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحد اللغات — وهم جمهور علماء اللغة — لم يتعرضوا لقرشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في إحداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل اليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نبهه اليه المرحوم الشيخ الخضري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشترك في اللغة إلا هذا ، يقر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمعانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يجيز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات .

على أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار اليه قد صح عن النبي بلفظه [1] ، وليس

---

(1) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرصون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بذي الطول فيلتبس لفظه على الحافظين .

ما يدعو إلى الظن أن الكلام الذي جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاءالراشدين هو من الكلام المحمول عايهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ، وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس هناك ما يمنع من صحته .

على أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الاسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قالوا بصحة تلك النصوص . ونبذُ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شططٌ وإسراف تضيع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجلٌ من صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن نَلْقى تعجله هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز عند العلم إلا اذا كان هناك أسباب تبرره . وإذا كان كل نص من تلك النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد الرجحان من غير شك إن لم يفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب تقديرها إهمالاً معيباً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقـــدار تلك النصوص لأنا على يقين من أنه لم يستعرض كل المروي عن العصر الجاهلي من شعر ونثر ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الأولى من صدر الإسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ما هو بصدده من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن يتهجم على اللغة وعلى فقهها بالزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء الطويل العريض .

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مُثلاً أخرى [1] من النصوص الجاهلية والإسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم . وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند إلى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به . وهذا صحيح . ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز سلوكه إلا لمن يريد أن يصل إلى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا إلى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يجز له نبذ نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير .

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص إن لم يفد كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة وإذن كان عليه في العلم حين شك فيما أخبره الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ما كلفه ، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يُستقرَى له ، ويدعَ الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فإنه في الواقع تحديد لم يدعُ اليه المقام لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الأموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبيين خطته أو رأيه في الإصلاح .

---

(١) نضرب من أمثلتها الجاهلية التي سمح وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الاكبر إلى كسرى في وصف جارية كان أهداها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً في قتل النعمان ، وكتاب النعمان إلى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة علقمة بن علاثة العامري أحد أعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطبيعي أن يحرص العرب على تذكرها .

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش . ولسنا ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستبيح أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل إن لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو إن القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا سهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الإنسان وعلى حيوان إقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطعُ صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب غريبةٌ من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم نمسسها للآن ولعلها ألصق بفقه اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « أصوله وقوانينه ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تثقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على الأخلاق المهذبة . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقي كما يرى من قوله « إن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها

ص ١٩ . الأمر الثالث أن مادتها لم تكن تستعمل أول الأمر إلا فعلاً أو اسم فاعل .

وإذا ضربنا صفحاً عن أن صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقاً في الجملة ، فإن استعمال المصادر والأسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالأفعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقي ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد أن تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الأشعار والأخبار .

وهذا الأصل الذي يقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراقي ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ نلّينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقاً لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فإن الأدب — بمعنى الفعل الحسن المتعوَّد — سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقي تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعوَّد وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلّينو ان يقول إن أدب

مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلاً لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار اليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتي له في اللغة العربية بأشباه تامة . فإن بئر وآبار ورئم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان تكون الصلة بينهما وبين بئر ورئم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو أن الأستاذ نلّينو وفق إلى شيء كهذا تمّ به المقارنة لكان تفسيره محبوكاً يصعب جداً أن يجد أحد فيه مغمزاً . وهو على ما هو عليه اقرب كثيراً إلى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحبالكتاب. فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً إلى أصل مسلَّم به في العلم وبين رأي ينقض ذلك الأصل أو ينتقضُ به. لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفطن إلى الأصل الفقهي الذي استند اليه أستاذه في تفسيره فأهمل ذلك التفسير ظناً منه أنه « يعتمد في أصله على الفرض » .

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقي العملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الإسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمل وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يقترض الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فلفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلقي في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعاً من قبل للدلالة على نفس المعنى .

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من العلماء يؤكد هذا ويتأكد به ، فإن كثيراً من النصوص المحتوية على مادة

أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب إلى المعنى العملي الخلقي . نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمه العراق في عصر عبد الملك ، وفي كتاب النعمان الى كسرى مع وفد العرب إذ يقول « وقد أوفدت أيها الملك رهطاً من العرب لهم فضل في أحسابهم وأنسابهم وعقولهم وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر إلى أنو شروان مع الجارية التي أهداها اليه يصفها بأنها « قد أحكمتها الأمور في الأدب فرأيها رأي أهل الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواحي معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف .

وهناك مآخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب إزاء هذه المادة لا داعي إلى ذكرها فقد أطلنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لنطيل هذه الإطالة لو لم يكن بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به في كتابه أن يطبق علم فقه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به أن يدل على أنه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلاً على أن صاحب الكتاب إن كان يعرف اصول ذلك العلم فإنه لا يحسن تطبيقها . وإحسان تطبيق هذا العلم ، كإحسان تطبيق كل العلوم ؛ لا يدرك بالسماع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل .

الأدب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد إلى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول إلى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً إلى درجة التناقض، وإلى التناقض في أسطر قليلة . انظر اليه وهو يقرر أن النحو حوالي القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً « وإن لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً وإن لم يكن بد منها للأديب ،ولم تكن رواية الأخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هي تاريخ أدباً وإن لم يكن منها للأديب بد » ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحبُ الكتاب بـه النحو ومتن اللغة وتاريخ العرب عن الأدب ويجعلها كلها وسائل اليه . فإذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الأدب في ذلك العصر بقوله « إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما » شعرت أنه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والأخبار والأنساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما فإذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن أن يقع من

الأستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في أن يكون الأستاذ قد أراد من جملته الثانية معنى ينقض به جملته الأولى ، أزال الأستاذ من نفسك كل شك إذ يخبرك في جملته الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ونقداً فنياً في بعض الأحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدأً من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تعليلها .

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل إلى قصر الأدب على مأثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل إلى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمأثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله إلى قصر الادب على مأثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبييناً لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فإنها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمأثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل إلى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه الا مأثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مأثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الأدب الروماني ، وقل مثله في الأدب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مأثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مأثور الكلام فقط ، واذا عرفت أن جمله هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب

عندنا هو أيضاً مأثور الكلام فقط . فإذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في سؤاله إنما هي إشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركباً من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألغى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت فقل انه قد عاد فناقض نفسه مرة اخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزه الى « ما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد النقيضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض «له من القوة حظ عظيم » أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خللاً . قال : « إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد وإنما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة ، وضرب الأمثلة لهذا بشعر المتنبي وأبي العلاء فزعم «أنك محتاج إلى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي و.... إلى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك وإلى علم النجوم بل الى الرياضة احياناً لتفهم شعر أبي العلاء » . وزعم « أنه يكفي أن تنظر في أبي العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الإسلامي كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابي العلاء » . يزعم هذا لك ولعلك لفهم أبي العلاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة

كتحريم بعض مذاهب الهند أكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة بين مواقع بعض الكواكب كالجوزاء والسماكين الأعزل والرامح . ولكن صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي إنه ليس بتعريف . والواقع أن التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الإنسان . أما كونه على إطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكنا لا نظن الناس من أدباء وغير أدباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وانما يفهمون منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الإغراب والتكلف . وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف جامعاً لحدود الأدب مانعاً من أن يدخل في الأدب غيره . ولكنه لم يفعل ، ولم يزد على أن .د القارىء إلى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارىء ان الأدب يحتاج إلى علوم ليست منه كما تحتاج الطبيعة إلى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن الأدب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند إلى آخر ذلك الذي ذكره صاحب الكتاب . إنما الذي يقابل الرياضة في الأدب هو النحو والصرف والمعاني والبيان إلى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من الأدب ولا من وسائل الأدب في شيء ، اللهم إلا اذا سمينا ما شاع من حقائقها بين الناس علوماً وليست بعلوم .

على أن صاحب الكتاب بإدخاله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للأديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعاً ولا مانعاً

بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضاً مبهماً في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى الأدب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بَعُدَ في إحدى المحاولتين كل البعد عن الصواب، واضطرب في الأخرى غاية الإضطراب.

الأدب والثقافة

تثقيف طالب الأدب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما أراد أن يخرجه من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتذوقه أن يكون الأديب «أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ » ، وأن يكون « أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ، وإنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الإسلامي كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية والكيمياء بيننا اليوم . لكن صاحب الكتاب معجب بفكرة القدماء ان الأدب

هو الأخــذ من كل شيء بطرف . ويريد أن يزيد عليهـا ، فماذا يصنع إلا أن يجعل الأدب محتاجاً إلى كل شيء ؟ محتاجاً إلى جميع العلوم ومحتاجاً الى جميع اللغات . فوسائل الأدب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها وصرفها ، ومعانيها وبيانها ، وغريبها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله إلى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابهـا ، ومن اللغات الإسلامية واللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت أنه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانهما يفهمونهما في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشتراط كان يضرب لو أنه تناول غيرهما من الشعراء وغير الشعراء من رجال الأدب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعلمه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والأدب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتمعين يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الأدب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ ، ولم يخطر له على بال أنْ قديكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للأدبالعربي.

تثقيف طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه.جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياسٌ حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها .

إن الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد إتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات إلى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر

العام الأول في العادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداهما قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والأخرى حديثة قد تكون الإنجليزية . ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارهما ، فقد تكونان علميتين ، وقد تكونان فنيتين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب .

فإذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : إما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية — وهي تقابل الليسانس — بعد سنتين وإما أن يختار مادتين منها تكون إحداهما أصلية والأخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نقل درجة الشرف الأصلية منها . وهناك موادُّ تستغني بذاتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الأربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكنا الآن بصدد تبيين الثقافة الضرورية لطالب الأدب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبيين التخصص في الأدب نفسه . ولذا سنقف عند الذي قلناه .

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة تحتمه جامعة لندن على طالب درجتها هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينها علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الأنجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بتربيته الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الأربع المواد . ولكن هذا الحد الأعلى ليس محتماً فإن الطالب يمكن أن يبدأ التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة إلا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغني عن هذا في بعض الأحوال .

ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الإنجليزية لتمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية. طالب الإنجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما إلا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط. ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام. فإذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثر همه إلى الإنجليزية ويصرف أقلَّه إلى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وإن كان معنى دراسة الإنجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها.

ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلِّفه طالب الأدب الإنجليزي، وأنه قد غلا كثيراً حين أكد أن الأدب العربي لا يمكن دراسته إلا بالاعتماد « على إتقان اللغات السامية وآدابها وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما »، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع إساءة في التقليد.

آراء صاحب الكتاب في الاصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الادب وإصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل؛ وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع. فمذهبه في القديم الشك من غير مبرر، وهذا يفسد القديم ويعطله. ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف، وهذا يفسد الحديث.

فأما شكه المفسد للقديم فموضع فحصه موضع آخر من هذا الكتاب. وأما تقليده المفسد للحديث فيتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن

للأدب الإفرنجي من غير نظر إلى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري .

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يَشترط اتقانهما لدراسة الأدب العربي على وجهه هما مثل واضح لذلك التقليد البحت الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رآهما يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع انهما في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطقه إلى أن اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في الأدب العربي لأنهما معنيٌّ بهما في الأدب الإفرنجي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسهما طالب الادب العربي حتى يتقنهما ، وكان من التقريع الشديد عنده أن يسائل شيوخ الأدب في مصر ماذا يفقهان منهما . وكان الأولى أن يسائل نفسه لماذا عنى الفرنسيون والانجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى اذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه إذ نازعته إلى تقليدهم فسألها هل موقف الأدب العربي من هاتين اللغتين كموقف الأدب الافرنجي فيعنى الأول بهما كما عني الثاني ؟ وإذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟ وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتينك اللغتين إن استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة ما دعا في الادب العربي إلى لاتينية ولا يونانية ، ولا عيَّر بجهلهما ، فإن موقف العربية بالنسبة اليهما مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت لغة تدرس لكان فقهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كماأن فقه الفرنسية وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية .

أما الانجليزية — وإن لم تكن لغة لاتينية — فقد دخلتها اللاتينية عن طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح النُرماني ، وانبعاث الادب القديم بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية .

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح النرماني فكانت فترته نحو قرن ونصف غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان طريقان صبّت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الإجمال. ثم أنبعثت اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الإنجليزية والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما دخلت في الإنجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرر عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعناها الفرنسيون والإنجليز بتينك اللغتين .

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يداً في هذه العناية ، فقد فتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تنهض وتتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار.

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صَحَت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لأن أوروبا تعنى بهذين الأدبين الآن ! أو

بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ! وإذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذله ، والصلة منقطعة أو كالمنقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟ .

إن هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزُها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الأوروبية، لأن جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائده . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبياً ولكن علمياً ، ولم يكن من أثره أن تعلّم اليونانيةَ أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر. فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها. فالجاحظ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلاً كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية؟ وهل قرأ هوميروس وأرستوفان وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسائل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدباً فخماً ، وعلماً ضخماً ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الأدب وطلابه في هذا العصر أقرب إلى اليونانية من رجال الأدب وطلابه في العصر العباسي فيُكلَّفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الأدب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جداً عن العربية من أن تكون ضرورية لها أو متصلة اتصالاً قوياً بها ، وإن التقليد

الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الأدب العربي والتمكن فيه .

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن إعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقياً من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتّم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي أستاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الأدب العربي ، وتأتي جامعتنا فتحتمهما أو إحداهما على من يريد أن ينال درجتها في الآداب.

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قلد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد قلد في مواضع أخرى عن صواب ،فإنه قد أصاب حين طلب أن تدرس اللغات التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وإن كنا لم نره ذكر الحميرية من بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلاً من أن يجعلها مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو اليه أميل ليكون له أشد إتقاناً ، وباللغة الاصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن هذا الطريق .

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الأديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وإن كان يشتطُّ في تقدير هذا الإلمام ، ويبلغ بالعدد إلى اثنتين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها

صواب وأن من المهم في هذا العصر أن يلم أستاذ الأدب بلغة أوروبية عالية — وفي لغة واحدة كفاية — لتكون له باباً يدخل منه إلى الأدب الإفرنجي كله تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما لا يختار .

وكأنا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الأدب في مصر لا يعرفون لغة حديثة . والحق أن فيهم عدداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة إلى الطعن فيمن يجهلها منهم والقدح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسفٌ وغلوّ ، فإن علاقة العربية بغيرها من اللغات الإفرنجية أمر موكول للمستقبل لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب إلى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته إلى من يبصره بأساسيات العربية نفسها وأدبها، ويُشربه روحها ، ويفقهه فيها . ولن يجده إلا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يجلون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ، ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداهة أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الأدب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الأول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها إلا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فإذا استغنى عنه نُحي إلى الوراء .

التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الأدب الإفرنجي وخطره على الأدب العربي . ليس مطلق التقليد هو الخطر وإنما الخطر هو الإسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيب على صاحب الكتاب وانما نعيب عليه الجمود فيه . نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوباً إفرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبيهما من الفوارق . إن التقليد إذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الأدب إلا بمقدار لأن أدب الأمة من روحها فالتقليد فيه إخضاع لروح الأمة وإضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فإنه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما إن العقل لا قومية له ولا وطن فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين. ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئاً خاصاً بجنس من البشر دون جنس ، أو بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئاً مشتركاً أو ينبغي أن يكون مشتركاً بين الناس أجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الأدب كذلك . فبينا أنت في العلم لا تجد علماً انجليزياً ولا علماً المانياً ولا علماً فرنسياً ولكن علماً واحداً لا إنجليزية ولا ألمانية ولا فرنسية فيه إذا بك تجد الأدب متعدداً بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعاً بطابعها طبعاً لا خفاء فيه ، أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها بُرْداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلاً من أن تلتف بشق من برد

غيرها لا تجد فيه دفئاً ولا قوة ولا جمالاً .

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب الكتاب ومن لف لفه يسوقون الأدب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير نسجه . ينسجون عليه نسجاً فرنسياً ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الأدب الألماني قرناً وبعض قرن فضلّ عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هلدر وهاجيدون ولسنج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الأدب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالأدب الفرنسي خاصة ، والغربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الأدب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الأدب الفرنسي والروح الألماني صلة . والذين أضلوا ألمانيا فقلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة — والتشبية للدكتور برانداي — هم عدد ممن يسميهم صغار برنسات الأدب . وكأن الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان أولئك للألمانية ، فيفتنوها ويضلوها عن نفسها . فإنك إذا قرأت لهم رأيت تقليداً بحتاً يعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت إلى روح غربية متقصمة قميصا عربياً ، بل كثيراً ما تتقمص شيئاً لا عربياً ولا غربياً فإن اللغة التي يعرضون فيها معانيهم المستعارة إن كانت عربية الألفاظ في الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب .

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لأنه يلهينا عن ذات نفسنا بأحاديث غيرنا . ويشغلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الأدب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل في وجودها الأدبي كما تريد أن تستقل في وجودها السياسي .

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخصها صاحب الكتاب من

آن لآن يلهي بها كثيراً من النشء ويُضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ وإذا لم يكن فهل فيها شيء يجدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التي تريد ؟ إنا لا نظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب إلى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها . ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا الزنبقة الحمراء التي ألفها أناتول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال . فان فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذاً يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تتنزه عن نشره عليهم ، ولكنا نأبى أن نشير بأكثر من هذا إلى تلك القصص عامة وإلى هذه القصة خاصة وإلا كنا شركاء في إثم النشر وإثم التلخيص .

فإذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي إلى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يخبُّ في الميدانين خبباً واحداً ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد فتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلي بهم الأدب العربي كما ابتلي الأدب الإفرنجي بأمثال أوسكار ويلد ، نعني أبا نواس ووالبة والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الأربعاء الذي نشره في السياسة مفرقاً واهداه إلى الاستاذ مدير الجامعة مجموعاً . ومن الغريب أن تلك الأخبار الآجنة والاشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الأدبي باسم التجديد . كأن البحث والتجديد في الأدب ستار تحارَب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .

ومن الغريب أيضاً أن صاحب الكتاب حين عرض لإصلاح الأدب

العربي في كتابه ، ونعى على من ينافسهم فيه ما سماه سكوناً وجموداً ، لم يجد مشقة ولا عسراً في أن يقول : إن السبيل الأولى للإصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا في أن نحبب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها . ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافاً جدباً عسر الهضم لا سبيل إلى إساغته ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوّم عوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨. فهل يا ترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق فتزينه وتنشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه لحاجة الشعور رضىً ولفساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمي إلى غرض واحد ويكون ما فيه رضىً لحاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الاربعاء .

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالإصلاح والتجديد وما يريده من الأدب الجديد فإن حقاً على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الأدب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الأدب وغير الأدب ، إلى فساد لاصلاح معه . وإذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والأدب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالأدب في هذا البلد فرد ما ، فإنا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم إذا كانت ميول المتحكم في الأدب مثل الميول المشربة بأعناقها

في الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء .

هذا النوع من الأدب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمع في الحياة وتطمح إلى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من إكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد الا الجهر بما كان يستسرُّ أهل الشهوات فيها ، وإلا فهو قديم قدم الشر على وجه الأرض لأنه يصور الخبيث مما يجول في نفس الإنسان .

وصاحب الكتاب قد دل بكتاباته على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشه أو بقلمه ما دام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثاً في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عوناً من الجانب الحيواني من الإنسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضاً مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظماؤهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الإصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولسنا نذكر من العرب شخصاً مخصوصاً فإن العربية وأدبها إنما قاما حول جماع المكارم ومنبع الحياة والنور — القرآن والحديث . ولقد كنا نحس دائما أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد — التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوني — كنا دائماً نحس أن ما فيها من التظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الإسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه إلى القرآن وروح التمجن والتهاتر يغلب من كل عصر على أكثرهم مجانبة للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان وإعجاز .

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا إلى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب إلا ناظراً إلى ذلك المعنى السابق محاولا إبطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزلوا من الأدب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الأربعاء أو الشعر الجاهلي . وإلا فإن ما أعاده صاحب الكتاب من ان الأدب العربي لا يدرس لذاته وإنما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فإنه إذا كان الأمر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك العهد في حاجة كبرى إلى باعث قوي يحفزهم إلى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستغلق على الناس . فلما فرغ المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الوجهات في دراسة الأدب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونهما كوسيلة وعلماء اللغة والأدب يدرسونهما كغاية ، ولا يزالون كذلك إلى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطىء إن حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والأدب إلا من حيث اتصالهما بعلمه ليستعين بهما على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب واللغوي أن يدرسا الأدب واللغة إلا لذاتهما لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . وإذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الأدباء اليوم لا يدرسون الأدب وسيلة لتفسير أو فقه ، مع أنهم لا يشتغلون

بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم .

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله إن اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتذلة في آن واحد : « مقدسة لأنها لغة القرآن والدين » « ومبتذلة لأنها لا تدرس في نفسها ولأن درسها إضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي إلا إلى خطأ . فانظر إلى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مبتذلة ليغرب بذلك على القارىء وهو يعلم أنه في ذلك مخطىء محيل ، وأن الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه إياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداهة ، فهي عندهم غاية لا وسيلة . كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتذلها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال إلا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب .

على أننا نحب أن نعرف متى كان التوسل بشيء ما إلى غرض ما من دواعي ابتذال ذلك الشيء عندصاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل إلى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتذلة عند صاحب الطبيعة ، أو أن الكيمياء مبتذلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيمياوي يُصَغِّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوسل بالرياضة والكيمياء إلى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، إذن لعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور

المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يبتذلونها . وفريق يدرسها وسيلة إلى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الإكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتذال ، كما هو مقتضى القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب .

فليس هناك إذن خطر يتهدد الأدب من هذه الناحية ناحية الابتذال . أما ناحية الإكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لأن الذين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح . بل هم يرون مثل هذا التفقه . ضرورياً لهم وفرضاً على فريق منهم لأنه يعين على ما هم فيه. والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً إلا إذا كان هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الإسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذي يقدسونه . والإسلام نفسه يفسح للبحث الصحيح كل طريق . فليس على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها .

أما أن يدّعي أنه محسن إياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدس ما يقدّس الناس من دين أو قرآن أو توراة فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذه على ذلك في العلم وفي الدين .

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى اذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في

تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافاً من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابه ، ولظل مجهولاً من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذه بذلك ، وهو الآن يسمى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُرَد بها تضييق حرية البحث وإنما أريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الاشياء اليه إذا أكره عليه .

ومن فكيه أمر صاحب الكتاب أن يقول « وما لي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنَّة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الادب لأكون مبشراً بالاسلام أو هادما للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا اريد أن أناقش الملحدين » ص ٥٦ . كأن هناك من يطلب اليه أن يمدح أهل السنَّة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الالحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الالحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الالحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فاذا كانت دراسة الادب لهدم الالحاد تقييداً للادب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للادب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام اذا شاء ، ولكن ليترك معها أيضاً نصرة الالحاد يسلم له الأدب ، ويستطع اذا أخلص أن يوفق في البحث إلى شيء .

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر . ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون إلى أدب شرقي نقي من أقذار الرذيلة ومن سموم الإباحة ، إلى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرنا لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروبا عليها الرق والذل لكل ما لا يمتُّ اليها بمودَّة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب إلى لغة يصبح أدبها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلتكن قاعدتنا اذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ — لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن عِلْمُنا بالنزعة التي ينزع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به إلى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الأخلاق فلا يكون هناك تحرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألاَّ يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً

يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فان الله قد خلق الانسان وحدة متماسكة لا أوصالاً منفصولة. واذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمه رقيّ الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فناً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما تشاء أن تسمي من الفنون .

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الأمة الى أدب خاص بها يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها، ويتخلص من جميع عناصر الضعف، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه . واذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشياعه بآثارهم فسيكون أثرهم في هذا كله سلباً يعطلون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله إن استطاعوا .

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادباً بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فالادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها .

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فالاديب يخرج للناس من ذات نفسه، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، ولخياله مجال واسع لا يحده الا قدرته

أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . فنفسه وخياله لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تعليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تعليلاً صحيحاً ينطبق على الواقع لا تعليلاً خيالياً ، وحتى يخرج لهم تعليلاً يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تعليلاً خاصاً بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب. فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته العنان اخرج للناس ادباً انشائياً لا تاريخاً ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والكتاب موضوعاً له واختار سواه غيرها من الموضوعات .

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالمؤرخ الأدبي ، كالمؤرخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها اولاً كما وقعت ،فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب .

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم

يجز لنا أن نقول إن تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الـذاتي أو الأدب الانشائي (Creative) الـذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن الرائـق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتوليه وتللدن ، وما كتب شيرّر وما كولي وابن خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفياً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان .

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفياً ولكنه اخطأ حين أراد ان يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأساوب . بل يشركه في ذلك كل وصف لموجود في الخارج يصوّر الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف .

وصاحب الكتاب قد اصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه إلا اديب : ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة ببدع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم .

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على أن الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السياسي والحياة السياسية فعقد مقارنة [1] بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « أن الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة

---

(١) ص ٢٩

شيء آخر » و « ان الحركة البرتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتية حركة برتستانتية » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتية ويتقنه اشد الناس انصرافاً عن الحركة البرتستانتية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فأنت توافقني على ان من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب إلى الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة وسوء استدلال .

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سياسية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فان الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وانما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ هذا اشترك في الأدب المؤرَّخ له وذاك اشترك في الثورة المؤرَّخ لها . أما المؤرِّخان فموقفهما في الحالين واحد : هذا ملم بالأدب خبير بحوادثه وروحه وذاك ملم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذاك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها .

فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطىء سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن، فان لم يمكن وجب تمَثُّلُ مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من مواطن استعماله. إلى هذا نبه پاسكال وإلى هذا نبه الغزالي قبل پاسكال. ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبها اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم ان يعني به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرَّخ له والأديب المؤرِّخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصفياً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضي ان يريد معناهما الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقلامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الاهواء .

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وانما هو مضطر معها إلى الذوق . هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فان من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم ان يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب ان يعتمد عليها ، فضلاً عن ان يكون مضطراً اليها . إن العالم لا يجتهد إن يتحلل إلا مما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً ان يتحلل من هواه فلا يتردد في نبذ فرض أو

نظرية تعلق بها أو تعب فيها اذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب ان يتحلل من هواه فلا يحمله ميله الى شخص أو عصر ان يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا اذا كان في مشكلة يلتمس منها مخرجاً . فاذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل نحى الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أديباً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه .

مكانة الذوق في تاريخ الادب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقاً بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك إلى ان يقسم الأدب إلى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءاً من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءاً اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر» وجعله كُلاً إذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب» ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج .

اذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني «أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال « دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتبا في تاريخ الادب لا في علم الادب ونقده من حيث هو أدب !

واذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً فقط من الادب الوصفي ، وكان نقد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب الوصفي الآخر ، سلِمَ صاحب الكتاب من الُخلف الذي أوقعه فيه قوله السابق ، وبطل قوله بتأثير تاريخ الأدب « بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة » .

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب إلى الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا سواء . فالمقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فللمورّخ في هذا وذاك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يعرض فيه تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن إلى هنا

تنتهي حريته في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع وبقوانين المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء .

عمل الذوق في تاريخ الأدب

على أن هذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . فان له فيه عملاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب ونريد الآن أن نتناوله بتبيين .

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من نثر أو شعر بحيث لو أكثر مكثر من قراءة كاتب أو شاعر وتذوّق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فاذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو ماكولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لهم ما لم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل اليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه وانتمى اليه .

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الرواة والشعراء والنقاد الأقدمين على ادراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا ... كما ترعد الفحول الفحولا

من بين أبيات قصيدة المهلهل [1] :

(١) عقد : ثالث ، حرب البسوس .

بتُّ ليــلى بالانعمــين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهــدا ولا يزال قتيل من بني وائــل يُنسِّي قتيلا

فاختاره من بينها وقال عنه إنه موضوع [1] . وذوق كهذا هو من غير شك الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرتْ من الحوادث الا الشيب والصلعا

حين عرض عليه منسوباً إلى الأعشى فقال: انه لا يشبه كلام الأعشى[2] فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته اذا أحسن استعماله .

هذا الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كالتي زلها صاحب الكتاب حين استعمل كلمة الأديب بمعنيين مختلفين في مقام واحد فلا ندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية تمر مطلقة من غير تقييد فانها اذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشيء عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلذ وما يكره وما يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسبُ كتاباته ذلك الروح الخاص الذي يلازم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق بهذا المعنى غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من إكثار قراءة كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكتسبها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن قابله في كتاب .

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرّب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين اذا قلنا ان المراد بالذوق الشخصي للمؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

(١) الكامل : ثان ص ١٨٨ (٢) ابن سلام

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب إلى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلازمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله إلا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره .

ولسنا نجهل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قرىء عليه للاعشى ولغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد فقد شخصيته وتحول إلى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول إلى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام .

هذا فرق . وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وإن جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به .

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد اذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسِب واحداً وتعدد المكتسَب منهم وهنا

توحد المكتسَب منه وتعدد المكتسبون .

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأنفع من النوع الأول لان فيه ضماناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا الذوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضي أن يكون هناك طريق يَعرف به جودة الذوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويَعرف به صحة ما يصدره ذلك الذوق من حكم . والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على صحة نسبة قول ما إلى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق.

فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي . أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع .

موقف صاحب الكتاب من الذوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعنَ بالتفرقة بين هذين الذوقين وعكس الأمر فحكم الذوق الشخصي إلى حد كبير في التاريخ الأدبي وأغفل الذوق المكتسب إغفالاً . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) إلى استخلاص ما في شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول إلى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق الذوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق ، وذاك يتعرف الخصائص التي ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا إلى ما يسع مجرد القراءة أو السماع ، وذاك بطيء يحتاج إلى تعمل وإلى زمن يتسع لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشّار حين أنكر بيت الأعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن

يجيب ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى لاحتاج إلى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بعدهما بشيء يمكن الإعتداد به ، لان خصائص الشاعر اللغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت من أبياته .

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ الأدبي إهمالاً واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس الادبي لتاريخ الادب .

مقاييس التاريخ الأدبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة : أولها سياسي زعم أن رجال الادب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبة إلى سانت بيف وتين وبرنتيير .

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة إلى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها . وعبثاً تحاول أن تجد لها معنى واحداً فيما كتب صاحب الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلفتتنا في شيء من دهشة واستغراب : ألِلتاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار وكذبها ؟ وهل أفلح التاريخ الادبي حقاً في أن يكتشف مقياساً لشيء من هذا أو لشي غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به وإلى أي مدى يستطيع أن

يقيس ؟ لا نجد جوابا على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقيس محدود ولا المقياس .

لقد كان المعقول على الاقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد، فيكون المقيس من التاريخ الأدبي شيئاً واحداً وإن اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي ، وآخرون بمقياس علمي ، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقيس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الأدبي بمظاهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي بالرقي والانحطاط السياسي . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمي فتراه يتكلم عن أناس يزعم أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علماً . فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التي كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول داروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بونٌ بعيد .

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين — أو بالاحرى حين لم يرض المقياس العلمي اذ المقياس السياسي لا وجود له إلا في مخيلته — فماذا فعل ؟ أخذ بكل ما قال تين وسانت بيف وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شيء آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفني

واختار لقياسه الذوق الشخصي وسانت بيف كان يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفني في الادب ، وكان عند سانت بيف من غير شك مقدرة على تذوّقه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول إذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيف وأمثال سانت بيف أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبي ويبين طريقة سانت بيف في درس هذه الناحية وقياسها ، إن صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقته هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بيّنها قارن بينها وبين طريقة سانت بيف . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يعتقد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى المقاييس مقاييس التاريخ الادبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيف في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الادبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الادب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال أخطأ سانت بيف !

ولعل من الخير أن نقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحلله فيها بعض التحليل .

المقياس السياسي

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي. ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الادب حين أراد الكلام عما توهمه إصلاحاً للتاريخ الادبي فنظر نظرة عجلى فيما يلقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيماً للادب يتمشى مع العصور

التي جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقاً في تاريخ الادب ظنوا أنها ستغير الادب كله إلى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر إلى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليله السياسي ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في عماية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع إلى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهراني هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن نقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر » . هذه الاعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة إلى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه إلى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فان الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، مَن دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية إلى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاماً انتشر فيها العرب في الارض فأثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثرهم بطيئاً وألا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظاهر هذا المعقول إلى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام — نريد صدر عصر بني أمية وما قبله — من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب إلى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصراً وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثّرت ، إلا من بُعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « ولسهولة الدرس وضبطه » في تعليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندري إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يُتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يبتدع غيره بدلاً من أن يتابعهم فيه أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادباء حوالي ذلك العصر إلى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية .

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطق لهم إنصافاً . فمن قبل في النحو اتهمهم بأنهم لا يحسنون تعليم أولياته مع أن ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب

يختلق مقياساً سياسياً وينسبه اليهم ليتذرع به إلى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا لرأى أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا لجعلوا العهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الاسلام . ولو أنهم فعلوا لكان حقاً عليه كمؤرخ ان ينظر فلعل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي .

ثم يزعم انهم يقيسون رقي الحياة الادبية وانحطاطها بمثله في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في إنصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فانهم يمتدحون ناحية الادبية امتداحاً ، وينتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً ، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية . فهذا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الكتاب وجود .

المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندري ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبي كله ؟ إذن فلم اقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيف وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برنتيير ، إن كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبي ؟ إذن فلم أضافه إلى التاريخ الادبي ولم يضفه إلى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيف وتين وبرنتيير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كل يقيسه بمسطرته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الأدب إن كان هذا التطور

يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتي درسها سانت بيف وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الأدبي الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدوره حق التقدير خصوصاً سانت بيف ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى إلى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيف في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيف وتين ويجعله جزءاً من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ اذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك إلى ذلك سبلاً مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتمسه أحياناً في آثار الذين سبقوه فمهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيف وتين مجتمعين في رجل واحد ! ورأيُ صاحب الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تتميماً للكلام السابق ولكلام قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه وعلى هذه الجهود الخصبة في حقيقة الأمر ...يقوم التاريخ الادبي الصحيح »

إذن فما معنى قوله من ص ٤٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتمس لنا مذهبا آخر غيرهما » ؟ الحق أن صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبنى عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عنده .

لكنا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا انتزع مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العلميين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وانجليزية وروسية مثلا ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة ، استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الادبي — رجع إلى مسألة الذوق

لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر. فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في الذوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لذوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء .

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم الذوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الالمام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً! وضرب سانت بيف مثلا وترك تين . فسانت بيف في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص٤٣ .
وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً. قد يكون سانت بيف قد نسي أوليات مذهبه العلمي في كتابه التاريخ فتأثر بالحب وبالبغض وبالحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبة باهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو دنيء ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان .أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت بيف تأثر إذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ما تيوار نولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بيف أمير النقاد لا تصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه: ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثر بالاهواء في النقد التاريخي بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمي إلى التخلص من أهوائه، فان ضعف عن ذلك مرة قوي عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهاد متصلا ، وسيصحح عند القوة ما فرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمي إلى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق التأريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخا بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من

التاريخ والمؤرخين في شيء .

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب إن استطاع أن يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جدباً لا يحبب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جدباً لا يميل الناس إلى قراءته هو» وهي حجة لم يكن سانت بيف وما تيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها — لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه — كانت تظفر منهما بابتسامة أو بلمعة عين.

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلاها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها يخطئه لا بهواه ولكن بما خفي عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيف حتى لقد انذهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ما تيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتتذوق مثلا من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد Essays in Criticism . فهــذان كبيران من كبراء الادب كتبا ما كتبا وصورا ماصورا لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً، لانهما قيداه بها فلم يجعلا له سبيلا إلى تغييرها . ومع ذلك فلن تجد فيما أرخا جفافاً، ولن تزداد اليه الا ميلا . يؤنسك إلى مادته علمك أنها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروقك من أسلوبه ما يروقك من أسلوب الاديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ، اطلاقهما اياها في الاسلوب، قد اتحفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني وأتحفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . وما نظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيف كمؤرخ وناقد لو أنه أحسن فهم مذهب سانت بيف من

ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيف حين أكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الادبي لم يرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أورموز كيماوية ، ولم يحجر على الأديب الناقد أو الاديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الاسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس. فاذا كان الناقد او المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمكنه من مادته ، مقتدراً على الادب أخرج للناس أدباً وصفياً كبيراً يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الادبية . أما اذا ركب ذوقه وجعله مقياساً لحقائق الادب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدباً انشائياً ولكنه لن يخرج لهم تاريخاً .

ويخشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الادب والادب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها اذا أخذ في تاريخ الادب بمذهب العلميين ! وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقاً إلى انقطاع صلة ما بين تاريخ الادب والادب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الادب على تصوير ماضي الادب كما هو وتقدير آيات الادب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن يخصب التاريخ بذلك كله ولا يجدب . ولكن صاحب الكتاب يخشى منهما على تاريخ الادب أن يجدب بهما . يخشى ، اذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الادب « أن يصبح جدبا لا يحبب هذا الادب الانشائي إلى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جدبا لا يميل الناس إلى قراءته هو » كأن الاجداب في التاريخ الادبي عنده أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه . فان انعكست الآية فكثر القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو اخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ .

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي إلى تحبيب

الادب الانشائي إلى الناس فانه اذا عجز الادب الانشائي عن أن يحبب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الادبي بمفلح في تدارك ذلك منه .

اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بيف . فبينا هو متعصب له ، زار على العلميين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا إلى اقصائه ولا يمكن أن يوفقوا « لا لشيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الادب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وانما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ — بينا هو يؤكد هذا اذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الادباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكد يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول .

« ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان إلى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن أن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ » هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيد الذوق حتى يتقي هذا كله ؟ أبالحقائق وبمناهج التمحيص ؟ إذن فقد رجع عن مذهبه إلى مذهب العلميين . أم بغير

الحقائق ؟ اذن فقد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تتميماً لعبارته السابقة « اني أحب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكني أحب اتبين إلى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء» فانه أيضاً كلام حسن وإن اكثر الاستاذ فيه مما يحب على القارىء. ولكن لا بأس بما يحب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غض الطرف عن طريقة ايراده . وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثاني وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل أنت ترى أنه قد نحى المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يتراءى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرِّخ لغيره، فالشخصيات التي ينبغي أن ترى بارزة من التاريخ الذي يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب أن يكون ذلك عفواً غير مقصود . واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يتراءى من خلال تاريخه — إن تراءى — إلا من بُعد . وامام من يريد أن يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد الف فيه شيئا ، فان كان أدبه وصفياً صرفا فحسبه أنه يقصد إلى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد .

لكن يظهر أن صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابـق غموضاً منشؤة فيما نظن ما لمحه من تجافٍ بين الميزانين العلمي والفني اللذين ودلو استطاع أن يجمع بينهما في تاريخ الأدب واللذين كانا يتراءيان له منفردين على

ما يظهر ، فلما لمحهما مجتمعين أحس ذلك التجافي منهما أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أوفى لعبارته المتقدمة فأخـــذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ،وهذا ما سماه بالجزء العلمي ، الخالص من التاريخ . فلما أراد تبيين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي — لا التاريخي — أي على النقد الذي يحاول أن يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يمحص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه. وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧، ٤٨ صريح لا يحتمل تأويلا يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين استكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وازعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسعاً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة يلم بنقطها في العادة المامة قصيرة ليتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فان صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ .

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبديه صاحب

الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العـــام » ؟ واذ كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حمل هذا التأثر الشديد بالذوق على النقد الأدبيا فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب ابعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ .؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه الا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرفاً وازهد فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما اريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء إلي اذا أكرهت عليه اكراهاً » ا ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ أن يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأي ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صوابا . حتى العلم نفسه قد يكون أبغض الأشياء اليه اذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه، فان وافق أحدهما هواه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن ، العاطفة ، والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وان أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيداً ما تقيد . ولسنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب

الجاهلي وحده كبحث في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كمؤرخ للآداب أو لغير الآداب .

أما التناقص بين موقفيه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يسد سبيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة اليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه ! . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لاذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه

أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روي له شعر كثير مثل النابغة والأعشى .

وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له هنا الآن في الحكم على مثل جليلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج الا من كلام صح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه اذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجليلة :

يا ابنة الأقوام أن شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي

لاسرافها في السهولة واللين والابتذال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض

شعر مهلهل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بذي حُسُم انيري اذا أنتِ انقضيت فلا تحوري [1]

ليس لانه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الاسلام بنحو قرن على الاكثر ، ولكن لانه يدهشه منه « سهوله اللفظ ولينه واسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا نشك أنه رجل من الذين لا يقدرون الا على مبتذل اللفظ وسوقيه » .

وقد استند إلى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس الكندي ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكُلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد بن الأبرص في الرد على امرىء القيس ، وشعر عمرو بن قميئة الذي اعتذر فيه إلى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألاهبي » ، كل هؤلاء قاس شعرهم على ذوقه فوجده سهلا ليناً مبتذلا مسفاً فرفضه . ولسنا ندري ما مقياس السهولة والابتذال والاسفاف عند صاحب الكتاب فان كثيراً من هذا الشعر المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتذلا إلى أقصى درجات الابتذال أفمن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتذل اللفظ ؟ واذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أداره أن الجاهليين كانوا يرون ابتذالا ما يراه هو كذلك ؟ وما أمنّه أن يكون الذي بذّل هذا الشعر عنده مرور اربعة عشر قرناً عليه تدُوولت فيها الفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتذلاً سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول.

---

(١) فلا ترجعي

فهو ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى محو الأهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة إلى إفناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق بذوقه ، والأهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس منه ذلك على أنه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمي الحديث .

الذوق والنقد الأدبي

واذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الذوق والتاريخ الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فإن ما قاله عن مكانة الذوق الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل .

أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد وللقارىء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقارىء بعد ذلك أن يأخذ بحكمه أو يدع غير منكر ولا ملوم. هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القارىء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي إلى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا. يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبأ أحد بأحد ولا يرجع في ذلك إلى أصل معروف .

والحق أن الذوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة

آخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله إلا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشئةُ على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصبح وحتى يعرف من نفسه ، اذا ترك وشأنه، أي الكلام جدير بالاقبال عليه وايّه حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام .

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة فإن مما لا شك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب انما هو لجمهور الادباء وجمهور القرّاء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في صاحبه إما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الادب رأي عام ناضج ولو مرة انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتّاب وأي الشعراء هم الفحول ، وسيتخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام ،وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابها كبير .

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي للفصاحة في أي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه . على كلا مهم يجب أن يربى الذوق وبمقياسهم يجب أن يقيس . وفي الحق إن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام . فالذوق في النقد الادبي ليس حرّاً تلك الحرية المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح أن لكل ناقد ذوقه وشخصيته وسيعتمد عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك

الناقد سيتوقف على احسانه الانتفاع بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء، وبالمقاييس الادبية النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة . وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماؤه، لكن قليل من هؤلاء سيكونون عظماء في جميع العصور ، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أكمل صوره فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكه الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطيء وهم الذين يجب أن يتأبَّا آثارهم من يطمع في الخلود .

وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع البلاغة المثل بعد المثل ، فيه المثل الاعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في مراقي البلاغة وان أعجز الناس أن يبلغوه — القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه واصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن بعد ذلك مُثُلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض، وبعضها يدني من بعض، لا يستطيع الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطمع أن يكون له في العربية مكان بين المجيدين .

فالصدر الاول للاسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن يلتمس النقد الادبي مقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن كنا نطمع أن نتبوأ مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل أدب طلاب الكمال فيه ، فأنت لا ترى في لغة أديباً كبيراً إلا وقد سار في إثر أديب كبير .

النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب إلا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . وفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء ، أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت فقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه .

والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولا أو جزءاً من عصر مجهول . أما العصور التي لم تكن عصور جهل والتي قيض الله لها من أهل الثقة من اهلها من عني بتدوين مفردات حوادثها، كل يدوّن ما لذّ له وشغف به، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحوّل في العادة عن المفردات نفسها

إلى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان .

ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث عنها ، لا في مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك الآثار . والآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكنّ هناك عصور أدبية كالعصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن وسائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون أكثر الاعتماد على العين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانته اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبيينه إلى بحث يستند إلى استقراء غير قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى اعانة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه . ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس الظروف فإنها كانت تحول بين الشاعر وبين انشاء أكثر من بضع عشرات من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هومير وملتن ودانتي لأن طول الالياذة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلا إلا في عصر تكون الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها . وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري الخيالي Epie poetry قد فات لأسباب عدة . فانعدام هذا النوع من القصص الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي .

ومهما يكن بين الأدب الأمّي والأدب الكتابي من فروق راجعة في أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فان النقد التاريخي مضطر إلى أن يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن أن تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن أن تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأمّي وتمحيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بَعُد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك أن يضيع إن لم يُحرص على جمعه ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأمية المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقيض الله له من يجمعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استذكار الأدب في عصر الأمّية والخواصّ العقلية التي أعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج بإقبال الكتابة ولواحقها وإدبار الأمية وتوابعها . فجمع الأدب الأمي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه .

والعصر الجاهلي هو من هذه العصور الأمية ، ولكنه أيضاً من العصور التي عني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقات في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين إلى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لهم قِبَل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتما العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها

من التغير وتنكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من شأننا الآن أن ننظر في العوامل التي أدت إلى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت اليه . وانما الذي نريد أن ننبه اليه الآن هو أن عصر الانتقال من الأمية إلى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التي اتخذت إلى ذلك الجمع والتمحيص لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت إلى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم والدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتما عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يألو في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رحلوا إلى كل مظان الأدب يجمعه من الصدور ، ولعكف عليه بعد جمعه كما عكفوا ، ينقده ويمحصه كما نقدوه ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال .

والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل لا البحث الدخيل تعرف منها أن أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في

الوجهة والروح والمقدرة ، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في التقدير على بعد العهد إلا إصابة اولئك في التمحيص على تقادم العهد ، وأن ليس أعجب مثلا من حصر الدكتور هل للثقات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على أولئك الثلاثين . ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم الدكتور هل ! ألست ترى في هذا وحده ما يكفي لدحض تخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟ ولكننا لا نريد أن نتعجل الآن ما ستّراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب .

صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

انما الذي نريده الآن هو أن ننبه إلى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر ، بين وسائل البحث عن الأدب الأمي ووسائل البحث عن الأدب الخطي . فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في اوروبا في القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعنى « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك » ص ٤٨ كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط . وان تمحيص رواية الادب الأمي ليس بأقل استحقاقا للاكبار والثقة من

تمحيص كتابة الادب الخطي . وكأن لم يخطر بباله أنه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به أقدمها إلى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال أن ظفره بها لا يمكن أن يصرف عنه شكا أو يورثه يقيناً لأنه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو إلى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يمضي في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهتداء .

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الأدب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم وإلى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ واذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرىء القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرُّقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ واذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فماذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل اليها قط عن هذا الطريق ؟ ألا يرى أنه يكلف نفسه شططاً ويوسع تلاميذه رهقاً بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد ؟

متى يوجد تاريخ الآداب العربية ؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك باللزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية فقهها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات .

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي،والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه،والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه،والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التي تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثني منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام » .

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة

ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن إن كنت من انصار هذا الجديد أن تأخذ قلمك بعد أن أجاد لك الأستاذ تنظيف لوح الماضي باسفنجته فتبدأ ألف باء من جديد . تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما إلى ذلك مما يريد الاستاذ أن يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة إلى كلمة وجملة إلى جملة . واذا مدَّ الله في عمرك قروناً كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافةُ اليونانية إنها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد .

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرد ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وأنه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . ولقد قاس هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل في تاريخ المخطوطات ولا على أبحاث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعاني باختلاف العصور ، ولا فقها يرد الكلمات إلى مناشئها التي نشأت منها فلم ير بداً من أن يقول إن هذا كله وكثيراً غيره لا بد أن يعمله من يريد تاريخ الادب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامية لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض أن القدماء في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكد تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو

بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يداني ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل انجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار أسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري أن يتعلم الفرنسية من أن يتعلم الانجلوسكسونية ، وإن كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً انبث في كل هذه القرون .

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب ما دعا إلى وجودها في الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الأخيرة لإيجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الانجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد أن يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما لا ينطبق ؟ أليس هذا الجمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج ، عن التجديد الذي نحن في حاجة اليه ؟

إنا نظن القارىء قد تبين الآن أن آراء صاحب الكتاب في الاصلاح لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطىء به صاحبه الشاكلة وقليلا ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق البحث فلعله يستطيع أن يأتينا عن هذا الطريق الصعب بجديد يستحق التقدير .

نقد الكتاب الثاني :

هل طريقته في البحث علمية ؟

تمهيد

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالاحرى في الشعر الجاهلي . فان البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكد صاحبه يزيد فيه على أن رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقاً بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقاً في النحلة التي نحلهما إياها والصبغة التي صبغهما بها . نَحلَهما في الحالين اسم العِلم ، وسمى بحثه في الطبعتين بحثاً علمياً ، كأن الادب يتضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعي العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو إلى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب إلى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء .

(١)

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

الشك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ملخصها أن الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نُسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحصوا الشعر الجاهلي فصححوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم .

وقد سمى صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل أن ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل أن نقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لا نجد بدأ من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث .

إن الدعوى الجديدة التي ادعاها الدكتور لن ترزأ اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبه بعد أن كان ينسب إلى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلي في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الإعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدّثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماً يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي انما قُدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقد الثوب على قد لابسه » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل إلى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عربيته : عربي الألفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل ما يمكن أن يكون الشعر شاهداً عليه من الألفاظ والقواعد والأساليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على أن تجعله ضائع النسب لا يعرف له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده ، نظرية عن كل قصيد .

لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة إلى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أدبها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه يذهب إلى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص ٦٠ وكأن هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت فلست أريد أن أقول البحث وانما أريد أن أقول الشك » . وما نضع موضع الشك فلن نبني عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي

اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسماً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبني للغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لأنفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين .

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة يخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب .

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يُقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان استاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخط فيها أسطراً ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما يبني يحافظ على ما يبنى . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضيع في أبحاث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضيع بشك جزاف لا مبرر له . وليس معقولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير ثم يعرض كل ما يجمع للتضييع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك

الحر كما يسمونه أو المطلق كما ينبغي أن يسمى — الشكّ غير المقيد بالحقائق غير المبني على البراهين .

واذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فما هي الحقائق أو ما هي البراهين التي برر بها الأخذ به في الأدب العربي ؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

ان المبررات التي يمكن ان يقال ان صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير وضع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك مجردة من الكلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول أن مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رفيقاً » ص ٦٠ . فهو يغلق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢ .

المبرر الثاني أن مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقلب العلم القديم رأساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي إلى نتائج « هي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى شيء آخر » ص ٦٣ .

المبرر الثالث أن المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث .... والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج .... قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧ .

المبرر الرابع أن القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا إلى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه

القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨) .

هذه مبررات أربعة من يمحصها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب في تبرير الشك في القديم .

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم أن الباحثين إذا أرادوا قبل البدء ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم تلقاء موضوع البحث وتبين وجه الحاجة إلى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها رابعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم نقصاً سيسعى البحث إلى تكميله ، أو لبسا سيسعى البحث إلى تبيينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نبذ القديم بعضه أو كله سيسعى البحث إلى الكشف عن وجه الحق فيها . ولو أن الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مهما اقتدر ، ولقصرَ شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء .

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كأنما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق إلى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر . ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد

الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين .

ولو في غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة إلى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لاماتة الكتاب وليداً وإسقاط صاحبه في عالمه العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يذعن فيه إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا نقتصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل إلى حد ما تلك النقط الاربع التي سبق أن سميناها بالمبررات تجوزاً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمي فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين .

المبرران الأول والثاني

أما المبرران الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلا لهما . وما نظنهما كانا يخطران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور أن عالما في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلا اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجيء إلى المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه؟ ولكن ها نحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة

بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ ، وواقعة فيه باسم العلم . وهل قبل الاستاذ أحدٌ حاول جهده أن يرد العلم الذي يُعمل له ثلاثة عشر قرناً إلى الوراء باسم التقدم ، ويتساءل عن الثابت منه – كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي – باسم التثبت ، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد ، ويطمس معالم المعلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه يرتادونها من جديد ؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول أخطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب ! ليكن ذلك ، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث الا هذا القدر اليسير ! ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث ؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايته القصوى هي ألا يدع – ان استطاع – في المجهول مجهولاً يسعى وراء معرفته باحث؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والحط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم ؟ أليس الأولى أن يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم ؟

ان العلم الحديث اذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناء الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته . وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس ، من الاحتراق وحقيقته ، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه إلى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه ، إلا كانت يوماً مجالاً للبحث صعباً . كانت موضعاً للشك ومصدراً للذة والقلق والاضطراب التي يسعى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر

ونتصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد .

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها. كل ذلك كان يوماً مجالا للبحث أيضاً ، مجالا صعباً كان مثاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالا شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودرساً واستنباطاً واستقراء وتدويناً وتمحيصاً ، حتى استبانت سبله ووضحت خططه ووضعت خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية على العلم والأدب معاً وعلى الشرق أيضاً أن يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافقها حتى كأنها مقدرة مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ — سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فالمبرر الأول غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله كان يغلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقا أن نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلا ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم .

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جليلة تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثاً تحت أنقاضها .

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي إلى ما يقرب أن يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضا مبرر غير علمي .

ان العلم ليس من همه إحداث الثورات ولا يرمي في أبحاثه إلى استحداث

الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به الناس . انما طِلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجده . ان وجده بين القديم استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو بدهياً لا حاجة إلى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ، والدكتور طه حسين من قادتها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القِدم علامة البطلان والجدّة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد باطل ، يسبق ذلك إلى نفس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما يسبق إلى نفسه مما نكتب أيضاً أن ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أياً كانت ومن أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التي قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي من أبعد الأشياء عن العلم وأشدها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالذي اذا مل نَبذ ولم يحقق واذا استطرف قَبِل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو المحافظة ، أو قل إن العلم هو رأس المحافظين المتعلقين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة ولا يقبل جديداً إلا ببرهان .

وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق . لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى — جرياً على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق — ان كل حجة تؤدي إلى نبذه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما

ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح . ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان .

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم – الحق ليستمسك العلم به والباطل ليطبعه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانب الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، مترقباً الفرصة فيه ليخرجه إما إلى الحق وإما إلى الباطل . فهو والمجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح أن يجريه مجري ما جنح اليه . فان كان جانحاً إلى الثبوت أجراه مجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذاكروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصرف هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبت منها . أما نتائج الراجح فان العلم يتذكر دائماً موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا إلى امتحانها من طريق آخر يؤدي إلى قول فصل فيها فإنه يسلك دائماً ذلك السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحاً جديداً للراجح الذي أنتجها ، ومبرراً لاجراء العلم إياه مجرى الحق . وإن أدى الطريق الآخر إلى بطلانها رجع العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فإمـــا أن يستبقيه بعد تعديل وإما ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلا مع النظريات .

تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم وفي الحديث . وواضح أن أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ، فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة

والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة الثابت إلى مرتبة الراجح الا ببرهان .

المبرران الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج ديكارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم أن ننظر في المبررين الثالث والرابع اللذين تذرع بهما للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم اللغة العربية .

ذانك المبرران قد أخذا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بمذهب الشك في كل قديم الأدب العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه في البحث . ومن الغريب أنه لم يبين فيه للبحث منهجاً ولا طريقة ، بل كل الذي قاله إنه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين . وليس في هذا تبيين للطرق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان سلبي ينبيء بالطرق التي لن يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل كان يقتضي العكس . كان يقتضي أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابياً ، ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول إن ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث .

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير أن يبين ما هو هذا

المنهج . فأما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير علمي أراد به أن يسكت خصمين له أو أن يشتفي منهما عن طريق التهكم . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » ص٦٧. لئن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول أن العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، الا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن أن يكون هو المبرر بل هو اذن في حاجة إلى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً .

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . واذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود [1] فإنا لا نريد أن يكون لنا بها شأن قط لأنا لا نريد أن ينزل بنا الشك إلى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه .

على أن فلسفة ديكارت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي وفي غير الشعر الجاهلي . ذلك لأن من قواعدها أو حقائقها التي وصل إليها ديكارت نفسه أن ما وجد في

---

(١) انظر Descartes ، دائرة المعارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً . وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تتابعت فيه والشعر الجاهلي قائم في الاذهان واضحاً جلياً منسوباً إلى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقدماء وأنصار القدماء ديكارت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكنا نخشى أن يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ إلى ديكارت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلاء أن قصة امرىء القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وان غزل امرىء القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وانما هو مفترى عليهم بعد الاسلام ، فيرجع ديكارت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدماء ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكارت الناشئة عن تطبيق مذهب ديكارت بواسطة ديكارت نفسه .

ولكنا لسنا ننظر في موقف الدكتور تلقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن إلى الدكتور أن منهج قاعدته الأساسية كالتي ذكر لا يمكن أن يجدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم .

لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحثه خلواً من كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت يعنيه لوقفَ العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصوَّر ان كل باحث في علم ما — في الطبيعة أو الكيمياء مثلا — شكَّ في كل من عداه من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا اليها . وتصور أن الشك ألح عليه كما ألح

على الدكتور ، وانه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد تلك الابحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الأبحاث كلها أو لأغلبها وهي قد استنفدت أعمار الأجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن يُعبّد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ إن التفرغ لفرع ما من علم يكسب المتفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص آخر تفرغ لفرع آخر ، وان شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم – مقدرة تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ، وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم انتبه اليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالأغلاط ومسبباتها ، وبالعقبات ومذللاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات الخاصة في كل باحث شكاك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن تجتمع كلها لانسان واحد طبعياً كان أو كيماوياً – أو لغوياً ؟

لكن من يسيء الظن بكل انسان يسهل عليه أن يحسن الظن بنفسه كل الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك الأبحاث ليتثبت منها – أجرى بعض أبحاث فيشر مثلا في السكر أو في الزلاليات أو أبحاث طمسن أو ملكان في الكهربة Electron فخالف على غير علم منه شرطاً من شروط إجرائها ، وهو لا بدّ واقع في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحثه خلواً مما عمل فيه من قبل . هب أنه أعادها فوصل إلى نتائج تخالف نتائج الباحثين الأولين ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا محجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل إلى نتائج غير التي قالوا ، وهي حجة تبدو لأول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلا على حمق قائلها وجهله – هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث ؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء

قد وصلوا إلى نتائج مختلفة ، لا في المواضيع المختلفة فحسب ، بل في الموضوع الواحد أيضاً ، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه ؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي ، يفرق بين الجهود في العلم ، ويدخل الفوضى في العلم ، ويؤدي في النهاية إلى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين . لكن العلم لا يأخذ به ، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده ، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الأبحاث المتعلقة بموضوع بحثه . ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية ، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب .

على أنه يحسن بنا الآن بعد أن بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبه صاحب الكتاب إلى ديكارت أن نتبين نصيب ديكارت من التبعة التي حمله إياها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب .

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا ما لا ننكره وما لا نجادل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة ديكارت العلمية راجعة إلى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة إلى انه شك ، ولكن إلى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى إلى طريقة في البحث خرج بها إلى بحبوحة اليقين ، ثم ترجع إلى أنه طبق تلك الطريقة في نواح مختلفة فأثمرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض .

أثمرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة التحليلية – أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه – ولم تثمر معه في الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم .

تلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة ١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقد له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز – لأمر ما – عن أن يبينه فيه . وقد رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن يجهله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به إلى الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لآدابها ؛ وليتخذه دريئة يرمي من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتى اذا قيل له لم فعلت ما فعلت ؟ وهل يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ للغة في أي جامعة من جامعات الأرض على مثل هذا ؟ قال فعله قبلي ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما انتهجه من العلماء كل المحدثين ! وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلمـــاء هو الحجة لا رأي أحدهم ، وسواء كان ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت .

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاماً ناشئاً يتربى في احدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكد يتجاوز العشرين ولم يكد يغادر باب الكلية إلى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك الفتى الغرير لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يحتج به أو أن نشتد في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هنالك بد بالطبع من أن تتفرع حياة ديكارت الكهل عن حياة ديكارت الشاب

وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالي الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالي العشرين ، الذي أدى تطلب المخرج منه إلى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما تشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خاط بين الشك وبين المخرج من الشك فجعل الشك القاعدة الاساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت ان يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى إلى نتائج بعيدة عن العظمة لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا .

ولكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعاً يعلمون أنه القاعدة الاساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعاً يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » — لكي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استانلي جفونز ووليم وليص .

أما جفونز فقد كتب في كتابه — « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي پاسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص پاسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور ليهتدي بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي : —

(١) ألا نقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان نتجنب العجلة والهوى ، وألا نُضَمِّنَ قضايانا من الحكم

أكثر مما يتمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال .

(٢) ان نجزّىء كل مشكلة نمتحنها إلى أكبر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء .

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لنرتقي بالتدريج إلى علم أعقدها .

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نفلت شيئاً .

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم » . اهـ

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه . وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد [1] أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فان الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الاساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فان كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب

---

(١) الواقع ان كلا من ديكارت وباسكال مسبوق إلى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي – على الاقل – وسبقهما قبل أن يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « محك النظر ومعيار العلم » . والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد إلى ديكارت باسم منهج ديكارت وبعضها إلى باسكال فهما أول من أظهراه عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حسين ينسب إلى ديكارت منهجاً سبق اليه الغزالي ؟ ألأن الدكتور كان يجهل مذهب الغزالي في النظر ، ام لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع ؟

علينا ألا نقول عن شيء انه حق إلا اذا قام البرهان على أنه كذلك . وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم بدهي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الاساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا.

ولكي تتبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأ نلفتك إلى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكارت » ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكنا نترجم لك ملخصه الذي ذكره وليم وليص كاتب ذلك المقال ، قال :

« تلك هي النقط الأربع لطريقة ديكارت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك .

(٢) الاشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع .

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله إلى أبسط منه منتقلاً منه إلى العناصر الاكثر نسبية وتعقيداً .

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكمل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيما مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما » اهـ .

ومن المقارنة بين هذه النقط الاربع التي ذكرها وليم وليص وبين تلك القواعد الاربع التي ذكرها جفونز تتبين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارىء الا ملخص منهـــج ديكارت لا نصه . وتتبين أيضاً انهما مع اختلافهما في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلاً بديكارت وافتراء عليه كما سترى انه افترى على علماء العربية المتقدمين .

تطبيقه ما سماه منهج ديكارت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكارت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية إلى غير صواب . لننظر قليلاً في السبب الذي جعل الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يجدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب ولكن هل من الضروري اذا جَدد منهجٌ في البحث علماً أو فناً ما أن يجدد ذلك المنهجُ بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العلمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فالأمر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهـــل هما متشابهان في الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يجدد احدهما يجدد الآخر ؟

ان الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث في نسبة الافكار

أو الأقوال الى اهلها كالباحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهري بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينهما — Reasoning by analogy كما يسميه مناطقة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه مناطقة الشرق — يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكارت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصح ان يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينهما يبين فيها أوجه الشبه الاساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يجدده أو يجدد تاريخه ديكارت ، وموقف الأدب العربي حين يريد أن يجدده أو يجدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو لم يزد بعد أن أشار إلى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كانما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مهما يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون حجر الفلاسفة أو الاكسير مهما يطلب منه من تحويل قصدير إلى فضة ، أو نحاس إلى ذهب ، يفعل .

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنـــده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التفكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان

يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقى إلى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء » — وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت إلى صواب ولم يتناول مناهج القدماء بشيء من تبيين — إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ص ٦٧ .

لقد نال صاحب هذا القول نيلاً من نفسه ، فلقد وقفها به موقف من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير . انه يدعو في تلك الجملة الى نبذ كل قديم الادب وتاريخه لأمرين اثنين ينعاهما عليه : انه يقيد الحركة الجسمية وانه يقيد الحركة العقلية . فأما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل . ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه إلى ألا يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقيد بالمعروف من الحق ، يتقيد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً ولا عنه محيصاً ؟ فكأن كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغمه في تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان

ذلك عيباً في القديم فانه أيضاً عيب في الحق ، وقد تذرع الاستاذ به لينفر من القديم كله . فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف العلم الصحيح ونعت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن هو أنه حق . ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل عن ان أهمها هو التقيد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف .

التدين الصحيح والبحث

انه ذهب إلى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفي بعض الحق أو يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محاباة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يحابي أو يداجي في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعي الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محببين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفي بعض الحق أو يدلس في البحث محاباة لدينه ، اذ ليس الحقّ يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن

أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في ابحاثه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي إلى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتمعا ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث .

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلجّ في الخطأ ، ويوغل في الاجتراء على العلم والافتيات على سنن العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخا قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ — لا نبالي ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله أنه كان عصراً تقاسم أهله الرياء والمحاباة والخبث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأنقياء منهم وغير الأنقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحاباة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون

للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلي كلمته . فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً » . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبعثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبعث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو افتراء أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب ! كما يدل على ذلك رميه النحـاة والرواة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ! وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق إلى نفسك غيره نعود بك إلى تتمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون: تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة » ص ٦٨ .

ولا يخدعنك ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين . فلقد ظلمهم جميعاً شر

الظلم وأفسقه،ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يقترفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : نقائص يندى لها جبين الانسان أياً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى الفطرة أن تسلم أو تجوّز ان أمة بأسرها قد تدنست بها في أي عصر من العصور .

ولوأن صاحب الكتاب جاء ببينة على ما تضمنه ذلك الكلام من الدعاوي الكبرى والتهم المخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبينة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي ببينة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها افتراء منه في العلم ، وكل اجتراء منه على القول بواحدة منها قبل أن يستوضح البينة عليها ويوضحها للناس جناية منه على التفكير العلمي . وكل جناية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والاتساع .

على أننا نحب أن نستلفتك الآن إلى عدة أمور في ذلك الكلام :

الأول أن صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يجيز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يجيز القول بالفساد الا ببرهان .

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكليات من القضايا الاستقراء. وصاحب الكتاب لم يستقرىء العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه.

والمراجع الموجودة لا تغني عن الاستقراء شيئاً، وشكه فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه .

الأمر الثالث أنه في تقسيمه الناس عندئذ إلى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، وإلى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تعليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتنزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لأن الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه إلى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ، ولأن ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية . والأديان التي كانت مستحوذة على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهى كلها عن الكذب ومشايعة الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل سبله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية . فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفو أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمساك بالحق ، والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو تشدد . واذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحرى ذلك أيضاً باسم الدين تحت تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . اذن فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة للقارىء عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعله علم أنها إن قامت فلن يستطيع لها تذليلا ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه ،

سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي يعلم ولكنه يطمس ويعمى ويختلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء .

والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بينة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير تدقيق ، ويسير من الأعقد إلى الأبسط بدلا من أن يتدرج من الأبسط إلى الأعقد . أليس هذا دليلا عملياً على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاها على العرب والعجم والمسلمين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل إلى التخلص منها » ناسياً ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه إنما يكتب بحثاً علمياً لا بعض حديث الأربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصاً في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اقترف في العلم أثماً كبيراً بارساله رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أهم القوانين .

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يذعن الا لمناهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده — قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل إلى التخلص منها » — ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه لن يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خلق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي افتراه . أو كأن طبيعة

الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكارت ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين .

* * *

وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فأنه ليس أدل على جهالة الشك وبُعده عن العلمية من سعة غير محدودة يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فان الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار إلى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب إلى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوي عليه فهمهُ ؟

فلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا إلى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسننه . ولكننا آثرنا أن نزيد في إنصافه وفي اقناع القارىء ببغي صاحب الكتاب واسرافه ، فالتمسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود. التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه . فقد كانت كلها إما عيباً لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعناً عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً قد فعلوه .

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذ التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في أبحاثهم أن يهملوا أبحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنوناً ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التي يكتب باسمها ألا يلقي الباحث دعاواه جزافا من غير برهان ، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكراً كتلك الدعاوى التي ادعاها الاستاذ على القدماء .

معرَّة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث اذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فأنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشد تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب تملك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فان العلم التجريبي يستطيع اذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب إلى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يفحم كل متفلسف شكاك فلا يستطير شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك إلى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهنأ فيه للشاكين وكان الشكاكون أجرأ عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه .

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرة الشك المطلق راجع بالطبع إلى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا تهمه أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لأنه

يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فانها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي . ولا أن يكررا حادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل ان الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الأرض لا يستطيع أن يدرسها عن كثب إلا من شهدها من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدها ، في حين يستطيع العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيدان ، قيدا الزمان والمكان ، قد تحرر منهما العلم إلى الأبد ، وتقيد بهما التاريخ إلى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول إلى قوانين الفطرة العاملة فيه. أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل إلى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطراً ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جناية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس .

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخون لأنهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكاً في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهبه الشك الجزاف أن يصبح أثراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أكانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بمأمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين

السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد أن يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بهما نفر من أهله باسم التجديد ...

ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك المطلق فان العلماء لا يأخذون به ، وان العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجتراء على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أوتي شيئاً من الفصاحة وقسطا من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه – يأتي فيملأ فاه فخراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز ما لديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأ يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد .

(٢)

صاحب الكتاب والفرض الجديد :

الحدس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فإننا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ما سماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي .

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجده ونريد الآن أن نبحث عن ركن آخر لا يقل شأناً عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي أن نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلمي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه .

اذا كان هناك شيئان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذانك هما طبيعة شكه وطبيعة تخمينه وحدسه . كل انسان يستطيع أن يشك ، وكل انسان يستطيع أن يحدس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العامي يغلب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، نرى المدربين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحدس إلا

مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ، على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي أن نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تذرع بها إلى إثبات هذا الفرض الجديد .

ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذي افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغهما بها ليفهم القارىء أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلا قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن ينهجه في بحثه « يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله — حين أراد أن يبني شكه في أمانة العلماء السابقين على ما رآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث — ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقع في نفسه أن البحث الذي بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذي يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا أن صاحب الكتاب قد سمى دعواه تلك نظرية وأكد هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارىء أن صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية

ممحصة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب إلى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص٩٦ وهو طبعاً ينكر أن القدماء كانوا علميين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأي هذين المعنيين أراد الدكتور طه حسين حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من احدى اثنتين : إما أن يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، واما أن يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء المحدثين . ولا نظن صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنبني على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقته في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات .

ما هي النظرية في العلم

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد بافتراضه الوصول إلى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين أن الفروض الممكن افتراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا أن يدني من التفسير الصحيح ، وهو لن يدني من التفسير الصحيح إلا إذا اتبع صاحبه فيه الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس .

والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به . ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه إلى أربعة أدوار .

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه .

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح أن تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العالم دليلا على صدق الفرض إذ من الممكن افتراض أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتمحيص .

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض .

وفي الدور الرابع يكون التمحيص بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان إلى الفرض أو النظرية — كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمي — ولكن ذلك لا يكون دليلا عند العلم على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع

يظل مستمراً عند العلم حتى يرتفع بدليل قاطع .

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فان النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيميا بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي إلى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لافوازييه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لافوازييه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو أن الفلوجستون وزنه سلبي ! نبذت النظرية وأدى نبذها إلى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت أن نظرية الفلوجستون هذه قد أدت إلى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوزاً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها .

وهذا الدور هو بعد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مبرر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فانها ستؤدي في هذا الدور إلى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا امكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقرِّب من الحقيقة وأيها يبعد عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لانها بدونه تصبح أدنى الى التضليل منها إلى

الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق .

مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثلٌ واضح من أمثلته، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس إلى ما دق من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطابقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات إلى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان .

وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً . لذلك كان التمحيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه .

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارىء بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس

بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ. فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات ، وعليهم إذن ان يُحلوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف . وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته ، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال.

والبحث والتنقيب الأثريان قد يسدان مسد التجارب إلى حد ضيق محدود ، فليس كل حادث يترك أثراً ، وليس كل أثر محفوظاً ، وليس كل مؤرخ يستطيع أن ينقب ، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه ، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً هذه القيود ، ويراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحملوا التاريخ فوق طاقته ، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير ، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون في التثبت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك : لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها ، ولثبوت مادته وتجانسها ، بخلاف التاريخ . فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لامكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد . أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها مجهود بشري وان طال على جهاده الزمان . فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصلح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرر والاحتياط .

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وانما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قال المؤرخون بامكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فان الدكتور طه حسين ممن يقولون بامكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ، بل هو يدعي انه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناسَ به يسفه بسام العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم . فأقل ما ينبغي أن يلقى به بحثه هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعي الدكتور أن بحثه موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لهما ، وانما الافتيات كل الافتيـــات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما فحص ولا نقد ولا تمحيص ، وان يتخذوا من خروج الباحث في بحثه على القديم دليلاً على صحة بحثه وقرينة تحمل على الاطمئنان إلى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدماً ولا حدوثاً ، فلن يضير حقاً عنده قدمه . ولن ينفع باطلاً عنده حدوثه ، وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى . ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت. فلنحذر إذن ان نسيء إلى العلم بالسكوت كما أساء اولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقريب من الحق هو أم بعيد ؟

هل تثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟

واذا أراد الناقد أن ينظر فيما اذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الاولى

في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولا من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها ، ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبيت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال .

ما هي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسرها بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لتفسيرها ؟ لا شيء . إن الاستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الادب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الادب على انها وقائع وجعل هذا الانكار هو النظرية ! إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الاستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فما فرض الاستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقتها في شيء .

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الافتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الاول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق .

كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعمد الدكتور إلى الشعراء الجاهليين شاعراً شاعراً ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ،وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى يخص به كل شاعر ويستعين

فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شاكٍّ فيما يشك فيه منها الا لسبب صحيح عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركوا في نقد ما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشتراكهم ضمان لا بد منه للوصول إلى نتائج هي إلى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد بالوصول اليه انسان مهما كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلاً مثل هذا أداه وأدى غيره إلى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه إلى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين إلى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض إلى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمحيص .

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلاً أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدّثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكوا امرأ القيس والنابغة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدّثين والمتكلمين فلا يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدّثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يبرىء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلا من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله اولئك الفحول فيرجع على فرضه

فيعدله تعديلاً آخر يبرىء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركياك الشعر ومعقده حتى اذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدّل فرضه تعديلا ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلا من النحاة وقصر اتّهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من.

تّهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي .

وهكذا يظل الاستاذ يختبر فرضه الجديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى اذا وجده في النهاية قد تضاءل في نور التمحيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوراً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمحيص العلمي إلى أن الوضع انما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظل من جدة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس .

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حقاً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الامر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناه على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلاً لكتابه وقصره على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث إلى كثير ومن غير أن يأتي في نقدهم ونقد أشعارهم بمقنع .

وما كان من المرجوّ ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة

العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر . ولسنا نلومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن نلومه النقد أن تزيا بزي العلماء المحدثين وليس منهم ، وصبغ بحثه بصبغة البحث العلمي وما بحثه من البحث العلمي في كثير ولا قليل .

طريق صاحب الكتاب في الاثبات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي سلك لننظر أمؤد هو حقاً كما ادعى إلى اثبات تلك الدعوى التي ادعاها في الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن نظريات العلم .

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا إلى استعراض الكتاب كله ونقده ، فقد كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينظر فيه من شاء أن يقف على أدلة الاثبات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية ان نتبين الاسباب المختلفة الخ» فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقلب صفحاته بعد الرابعة والستين لترى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم تعثر على مبدإ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكأن صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من

كتابه ! لكن ما أنفقه بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إيثار التفصيل والاتيان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كمسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنه ، فاجتهد مثلاً أن يثبت ان القرآن « لغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره» كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قدنزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين. ثم أطنب وأسهب في تبيين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقيها من يسميهم أنصار القديم على طلبتهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة إلى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هو في أشد الحاجة اليه ليقيم من دعواه . لكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً لنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطناب ، وجاء الايجاز وخرست الامثال واقتصر الأستاذ البحاثة على ذكر رأيه مجرداً عن كل توضيح أو تعليل .

ـ لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وانما أردنا هنا ان ننبه إلى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها لغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة

ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي .

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فان الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوى هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبياي ووادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات !

انا نجهر هنا بالقول للاستاذ ولمن لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بامكان تحقيق احدى تلك النقط فضلا عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته إلى لعب لاعب وهزل هازل منه إلى بحث قصد فيه صاحبه إلى الجد وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا نقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقط واحدة بعد واحدة لترى مثلا من مبلغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق .

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها .. إلى حياة جاهلية لم يعرفوها ، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي أصدق تمثيلا للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب إلى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجرير وذي الرمّة والاخطل والراعي » أدل من شعر طرَفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن .

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قويه التدين ، مستنيرة ذات « علم وذكاء و ... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة »، سياسته ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام .

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية الي لقيها النبي من المشركين والتي هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة وممن كان حول مكة والمدينة من القبائل،وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلك النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما ،

ولا تنطبق على من حولهما مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب . وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهورتهم . فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن .

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حظاً عظيماً في جهاد قدرة لهم على الجدال والخصام . وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدال والشدة في المحاورة ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما إلى ذلك .

فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظيم قدرة على الجدال كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد العادة لا في جهاد مقدرة على المخاصمة . والبون بين الاثنين بعيد .

وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدال والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فانه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنبين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فان جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أحط أنواع الجدال وأبعده عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدال بالقوة ، وإنك لو استقريت مواقف المحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها

موقفاً قابل المجادلون الحجةفيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين انما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب قاطعاً حاسماً : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) أبلسوا حيناً ثم عادوا إلى ما كانوا يقولون . وتجدهم اذا أخذتهم الحجة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قال المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقالوا تقوّله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا إلى ما كانوا يقولون . وتجدهم يعاجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطالبه عاقل، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبيلا فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً) لم يفقهوا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال .

وعلى مثل هذا النمط السابق تجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما اتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا إلى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك » ص ٧٤ ، وكأن صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ! ولماذا ؟ لأنهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ! من غير أن يكون لهم من البصرة بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ! واذا صح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا ان يختار موضوعاً أو مواضيع بحثتها أو تبحثها

الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس يهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يحاجون به في تلك المواضيع ونقده والاستدلال به على انهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اجتريت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فان الاستاذ يصيح بك « كلا . لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا اصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل .

على اننا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي نقلنا لك نصها آنفاً لانها لن تصدق ان صدقت إلا على مشركي مكة ، على نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البعث والخلق . أما أهل المدينة قد كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلة . واحتياط الدكتور لها بتقسيمه العرب إلى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتاوزن بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤ هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة منقسمة إلى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليهما . أما إن كان أراد به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم إلى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ، لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقم على اتصافهم بهما دليل .

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس

فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وانما هي آية صادقة على كل حال . على الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المترفون والمستضعفون وان لم تكن جزءاً من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وامعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفـــة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لا له ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمان : يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون [1] .

وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولا بأثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابكة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم إلى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيهات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة واحدة يجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام .

أما تساؤله : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره الايجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع صاحبهما ان نفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظاً في الصدقات سواء أكانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد

---

(١) أنظر ما قال هوجو فنكلر وليونارد كنج وما قال هنريش شورتز عن العرب قبل الاسلام في تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

كان فريق من أهل مكة والطائف من المؤلفة قلوبهم ، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه .

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج إلى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري ألأنه يجهل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجهلها الناس . مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم » « واذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به إلى ما يريد .

بقي الآن استشهاده بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة إلى آخر ما قاله .. وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الآية) وآية (لايلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآية الأولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس إلى حزبين حزب يشايع أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى ما يدل على ما زعم وإنما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدال بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أي بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنين اما أن يحتج بالقرآن فقط وليس في الآية المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآية

بتاريخها فيجب أن يأخذ بحادثة نزولها من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء ويغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم .

كذلك الآية الاخرى : آية لايلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش ، وليست قريش كل العرب، ولو كانتهم ما دلت الآية من أتصالهم الاقتصادي على شيء يفيد التحضر والرقي ، فقديماً جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية وغير أفريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ريش النعام وسن الفيل .

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وان القرآن وحده هو الذي يبينها. وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه،فأن هذا الزعم ليس من قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي يقال علم صاحبه أو لم يعلم .

ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب الجاهلي المدوّن المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضيّ فيها ضرورية لمن يريد أن ينتج شيئا جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق الطلبة من وقتهم في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من أتصال بالامم المجاورة لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب

الجاهلي موجودة في القرآن . وهو زعم مكافىء لقوله لو قال : إنــه فتش كل الأدب الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قال هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟ .

الحق أن الأدب الجاهلي لم يخل من هذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا . فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبعري في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالته الاقتصادية عن آية لايلاف قريش. فهناك يحدثه ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً

ألْهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفاسير [1]
وأكلُها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها رُحِّلَتْ عير أتت عير

وان الناس أكبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبعرى فسعوا إلى بني سهم وطالبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقتصوا منه بقطع لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يبلغه قول ابن الزبعرى فيقول في بني سهم فتضطر قريش إلى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فآثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبعري وبين لسانه .

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضعها

(١) السماسرة .

من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير اليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يؤمئذ غائباً نحو اليمن . وأما أنهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبعري « وقولها رُحلَّت عير أتت عير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف». وليس في ذلك أيّة غرابة فان القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين .

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من أتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس اليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلا على أن الأدب الجاهلي موضوع . واذا كان لا بد من الاشارة إلى بعض تلك المواضع فانا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني ، وكيوم السلان ، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وان العراق واسواق الحجاز كانت أيضاً على أتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة إلى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وان مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأحراش والأدغال .

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأ من حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويُتَخَطَف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا التخطف الذي ذكره القرآن .

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي الي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات، إنه لا يرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب إلى أغنياء مسرفين في الربا وفقراء معدمين لا يستطيعون امتناعا عن الربا . أما الاغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنيـــاء فيرابوا أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكلي الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والا لما حرم الله الربا ولا فرضَ الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب. وهذا ليس ضعفا في المنطق وتحميلا للآي فوق ما تتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الاصلاح الاجتماعي عامة والاسلامي منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينتظم حياة العرب خاصة. ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب في ذلك العصر وفي ما بعده من العصور . فالربا كان يكفي في تحريمه أن يكون هناك فريق وإن قلَّ يمد بعض الفقراء بالمال حتى اذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، واذا سعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه

الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شرٍّ ما لقلة الواقعين فيه ما دام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للاتساع ، وما دام الاسلام يرمي لا إلى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضاً إلى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا ما لا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وفقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وإن أحسن فهم خمريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئاً من حوادث تنزيله ، والا لعرف أن كثيراً من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس . وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل ما دامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار .

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيا على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لا تذكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الامور التي تسمو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الادبي في عصرنا هـــذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس يصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وانما يصف أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه ويذكره في شعره .

فاذا كان الادب الجاهلي قد خلا حقا من ذكر الربا فلن يكون في ذلك دليل على أن الادب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء

الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحيته التجارة ، أو حرك شاعريته الربا ، لأن ذلك كله كان عاديا مألوفا لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ، لاسيما وقد كان الناس يرون الربا نوعا من البيع ، ولو رأوه نوعا من السلب ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه السلب بين الناس .

ولعل من أضعف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الادب الجاهلي موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن يمثل العرب فيهم الجواد والبخيل في حين أن الادب الجاهلي يمثلهم كلهم أجوادا مهينين للمال ! وأن القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (!) به ، والأدب الجاهلي « اذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس منه افتياتاً آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلا آخر على عدم أحاطته به . ولكنه أيضا اسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الاشارة اليه ، واذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعا أجوادا ما تمادحوا بالجود ولا تذاموا بالبخل فما النقد بمستطيع أن يفهمه ذلك . واذا كان استاذ الأدب العربي بجامعتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي :

وإني أمرؤ عافي انائي شركة وأنت امرؤ عافي أنائك واحد

ولا مثل قول المتلمس :

وحبس المال أيسر من فناه وضرب في البلاد بغير زاد .

أو قرأهما ولم يعرف أن الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب، وان الثاني لم يزد على ان احتج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير ، فليس في مقدورنا أن نقرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ما ضيع من أمر طلبته في مادة الأدب. ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين

آمنوا اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » انما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل أمة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها – كنا نظن هذا وكنا نظن أن الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة أن ذلك التنظيم انما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا أنه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم .

ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أو موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر ، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود – لقد كان نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور يرى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مرافقهم . وهو لا يكتفي على ما يظهر بذكر كذكر امرىء القيس : « وليل كموج البحر » ، ولا بذكر كذكر عمرو بن كلثوم

ملأنا البر حتى ضاق عنا   وماء البحر نملؤه سفينا .

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معلقته ، أو كما فعل الحطيئة في قوله :

« لأدماء منها كالسفينة [1] » وهو تشبيه ينطوي تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن – لا. هو لا يكفيه هذا، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكروه كما ذكره كوبر وكامبل، وان

(١) الكامل : ج اول ، ص ٩٧

يصفوه كما وصفه بيرون، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء . وبعد، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقه وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك إن هي الا فروض وتأويــلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد فتنهار، وينهار معها ركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فبيّن لتلاميذه وللناس أولا قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الاقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعراء أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثّل شعرُه الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع الجاهلي في القرن أو القرن والنيف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من ، جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكثر من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به أو يرفض. وهذه كلها أبحاث تحتاج إلى البحث المتصل سنين وتحتاج فوق كل شيء إلى أن يضبط الاستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدىء فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بعيد .

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدل بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل عاباً وأكثر صواباً وأحسن طريقة في الاستدلال .

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين : ناحية الدلالة وناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وناحية النطق بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات .

الأدب الجاهلي واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول أن الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة إلى قحطان ، والعدنانية إلى اسماعيل عليه السلام . وبعد أن نقل عن أبي عمرو ابن العلاء قولا حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيده قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهري كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين اذا صح ان العدنانيين أخذو العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما

ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الاسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا الا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الاسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم ادرك الاسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الاسلام مثل عنترة والنابغة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ماذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتما دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الامم أمم ذات لغات مختلفةوهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الامة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزح من قبائل الجنوب إلى الشمال كلغة من بقي من أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالت على كل من القطرين الاحقاب والدهور واعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي بلاد العرب لا يدرى أي عصر يرجع تاريخها قبـــل المسيح ، كأن اختلاف المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات ! .

إنا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين وانتسابهم الى اسماعيل لا علاقة له قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلا عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم إلى اسماعيل لم يدعوا أن لغتهم هي لغة أبيهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل و ذريات أولاد اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية إلى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل اللغة العدنانية هي : ماذا كانت اللغة قديما في شمالي بلاد العرب في البقعة التي يقول العرب أن اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة — وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على نقد ما ما يقول الرواة — يقول الرواة أن العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد العرب . ويقول الرواة أيضاً أن القحطانيين عرب صرحاء . حسن. هذا يؤدي إلى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصي البحث عن أصل اللغة العدنانية . فلنبدأ بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه ، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية ، هم الجنس لا نوع من جنس . إذن تصير المسألة هي : هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الاولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال ؟ .

نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر ابراهيم

إن الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا — فقد جاء الاسلام وفي

شمالي شبه الجزيرة قبائل يمنية الاصل ، مثل لخم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج . ثم أن هوجو فنكلر وليونارد كنج ينبئاننا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الاسلام في المجلد الثالث من تاريـخ هارمزورث العالمي « ان نفس مسيل الامم الممكن تتبعه في العصر الاسلامي من جنوب شبه الجزيرة إلى الممالك المتمدنة حول البحر الابيض كان جاريا في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدهم الاراميوان على الشرق » . وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « إن اللمحات الاولى المنبعثة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الاصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف». والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الاثري الكبير ينبئنا في فصله الذي كتبه عن الامبراطوريات الاولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ الا صفحات قلائل قد كشف البحث الاثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى ، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على الالف الثالث قبل المسيح . وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » أن سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حجاباً في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبحه يتراءى من مقدمة الفصل الذي ننقده الآن — ذلك العهد يقول الاستاذ سيس إنه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن ما نستطيعه هنا أن ننقل لك

كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« إن العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهده ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضي الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب إلى ماوراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « إن كثيراً من خطابات حامورابي الأصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عندما حكم مصر الهكسوس ، فلم تعد الصحراء حينئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزي زمن النورمان فاصلا بين نورماندا وولاياتهـــا الانجليزية . وكان الساميون والكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ما وجد ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجيباً أن يرقى عبري مثل يوسف إلى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على أحمس الاول حوالي ١٦٠٠ ق .م أي أن عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفي عام . والعرب العاربة كانوا ، يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . اذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ .

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا إلى أن نجاري صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التي استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلي الآن: صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان، وبُعد ما بين لغة الشمال ولغة نصوص ونقوش كشف عنها البحث في الجنوب؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبهُ أدنى تقليب، كأنما هو لا يريد الوصول إلى الحق ولكن إلى تأييد رأيه من أي طريق. وإلا فلماذا فسر حمير مثلا بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأي النسابين الذين ينتقد قولهم إن هي الا فرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة؟أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير؟أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر ابي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟

ثم ما هي تلك النصوص والنقوش وأين هي وما تاريخها ومن اين وصل اليه علمها ؟ إنا لا نريد أن ننكر أن هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الاستاذ اليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا اليها ليرجع اليها القارىء أيضاً اذا شاء ويستوثق منها مما يريد. وليشعر القارىء أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألمّ بما قيل ويريد أن يكشف للقارىء عن شيء جديد. والاستاذ هنا يحتج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصراً، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، أن الاستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما

ينبغي أن يُذكر ،وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحثه في سنتهم الاولى يستطيع اذا شاء أن يعرف مرجع ما نسبه استاذه إلى ابن عباس وابن الازرق مثلا ، أو أن يطلع على كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرهما فيما استشهد الاستاذ برأيهم عليه – ما نظن تلميذه اذا شاء من ذلك شيئاً يهتدي إلى ما يريد . فالاستاذ بإغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة إهمالا معيباً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان العذر خشية ما يزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا إلى هذا الاستطراد ، أي على إغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش .

والآن اذ نبهناه إلى هذا فانا نحب أن ننبهه أيضاً إلى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثار هي وإن كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق العكوف عليها أمام الباحثين ، وان ما وصل إلى العلم الحديث من نتف أخبارها انما اختلس كما يقول فتكلر وكنج اختلاساً والخطر يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمعقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق .

على أن المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء اللغة في أصل العدنانية ، فان المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية ولكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب . وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الاستاذ لولا عاملان اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة ومـــا تتغير به على مر العصور . فبين عدنانيي العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين ٢٤٠٠ سنة على الاقل . ومثلها فصلت بين قحطانيي الجنوب في العصر الجاهلي وسكان اليمن الاولين . وأربعـــة وعشرون قرناً

تفعل فعلها ولو لم تتوال الاحداث الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالت على الجنوب في ذلك الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع أن تملك على قبائل الشمال أمرها الا ما سكن العراق والشام ومن تاخمهم . بهذا أو بشيء قريب جداً من هذا يحدثنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتّي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن ما نشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ، وتوارثوه جيلاً عن جيل، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ ما ينقضها ولكن ما يؤيدها – لو ان هذا لم يكن دليلاً على صحة تلك الصلة بين العدنانية والقحطانية لكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال، وعظم ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ؛ أكبر دليل على صحة ما توارث العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون .

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تتبين إلى حد كبير من المثلين اللذين ساقهما صاحب الكتاب نقلا عن الاستاذ جويدي الكبير ، واللذين لم يسقهما إلا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالهما ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرّع النقد على مطالبته إياه بمثلها ! كأن تنبيه النقد إياه إلى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقديه بعجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقهها كل ما يعرفه العالم الحديث ولم يمنعه من ايراد ما طولب بإيراده الا خوفه أن يقرأها ناقدوه من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما القى عليه الاستاذ جويدي الكبير في

الجامعة القديمة . والحق أنّه لا يعرف من أمرها كل ما ألقى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذا لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا عالماً من العلماء الذين ألموا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللا كما هو شأن بحثه اليوم .

النقوش الحميرية

لقد نبه النقد صاحب الكتاب إلى الطريقة المجدية في البحث لو كان ينتبه . نبهه إلى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصحيح هو أم باطل الا اذا كانت اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل إلى أوائل القرن الخامس للميلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها إلى نفس العهد أو إلى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء اليمني من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتدي اليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتد اليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمئنوا إلى ما اطمأن اليه أبو

عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، ودل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإنْ بمساعدة النقد .

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحميرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ! ليت شعر النقد ما تاريخ الحميرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحميرية التي عنى البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحميرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شاسعاً بينها وبين الحميرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين انجليزية تشوسر وانجليزية ماكولي ، وبين انجليزية ألفرد الملك وانجليزية تشوسر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحميريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد انهما مشتركتان في الذات .

ثم ما قيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو اذا كانت الحميرية التي يقصدانها ليست حميرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حميرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أفيكون من العلم عندئذ في شيء أن يستدل على بطلان شعر امريء القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون ؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً ، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير . لم يحسب حساباً لهذا ولا لذاك ورفض الأدب الجاهلي اليمني ، اذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال

في العصر الجاهلي القريب . رفضه بناء على ما أثبته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها . وقد يرجع تاريخها إلى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو إلى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين .

أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

ان التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لمّا يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل . فان ج . وثاتشر يحدثنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان ، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزوورث ، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة إلى ما بقي من اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين ، وأن أكثر الممتحن منها غير مؤرّخ ، فضلا عن أن معظم الحوادث المدوّنة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الأفراد. يحدثنا ثاتشر وغيره أن المؤرّخ من تلك النقوش يرجع إلى عهد متأخر نسبياً ، وأن وجود أكثرها غفلا من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها . وانقسم الباحثون قسمين : قسم تبع جلازر في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية ، وأن أقدم هذه يرجع إلى القرن الخامس عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدثها يرجع إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال وغلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن المملكتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنبا لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن إلى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبئيان : دور ينتهي حوالي ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت

عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر أن الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالي ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التي ذكرنا لك لا تحدثنا شيئا عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ .

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج إلى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديما من ساحل بلاد العرب إلى الحبشة . فلما كثروا بعد عودتهم وقووا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة إلى الأحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور . وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل .

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تداول اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأي فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأي فريق آخر ، وبين ما قبيل الاسلام بنحو أربعين عاماً . ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة — وهي بقطع النظر عن صفتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم — مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أي حوالي ٩٠٠ ق م . والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفاً تنبئنا أن في العُلا Al'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش معينية مما يدل على أن المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش أشوري يقول إن (اثماره) السبئي دفع الجزية إلى سارجون الأشوري في ٧١٥ ق م . وأن ما كان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان إلى حد كبير راجعاً إلى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي إلى اليمن ثم تصعد بها القوافل إلى الشمال

محاذية الشاطىء الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقا بريا للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهبت ريح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين إلى المهاجرة إلى أجزاء أخرى من بلاد العرب .

فأنت ترى أن المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على أن الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبئيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول أن السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلازر يفعل ، وفي كلا الحالين لا يلقى المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضاً أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعيني ومنها السبئي ، ولا تجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزا بين هذه وبين الحميري ، أي انك لا تجد نقوشا موصوفة بأنها حميرية باسمها كما تجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبئية ، مما يجيز أن لا يكون هناك اختلاف في اللغة بين الحميرية والسبئية . وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور .

رجع إلى مسألة النفوس

فالنصوص والنقوش التي يحتج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الأدب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد إلى القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير . ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الملاد ، وأن اتخاذ صاحب الكتاب اياها حجة قاطعة على بطلان كلام امرىء القيس

وغير امرىء القيس — وهو لم يحدد لها تاريخا ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسائله ويطالبه بذلك التحديد — من البديهي أن هذا كله عبث في العلم ، ولعب بالبحث ، ودليل آخر على أن صاحب الكتاب مهما تطلع إلى سلوك سبل العلماء فإن تقليده نمطهم لا يجدي شيئاً من غير أن يطول تدربه على التفكير العلمي كما طال تدربهم ، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق .

فلو أن صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث إلى كل مسألة من جميع وجوهها وأن يزن ما لكل وجه وما عليه فلا يرجح وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للترجيح ، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة ، ولاهتدى في بحث هذه اللغة وأدبها إلى أبواب قد توصله إلى الكشف عما لا يحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم .

البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحميرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لأنه قد يؤدي إلى الكشف من تاريخ العدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان العدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس العدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهي دائماً لغة التأليف والكتابة وإن لم تكن غالباً لغة الكلام . وليس في الأرض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الأرض لغة اتصلت بدين حي اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحي الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة .

فالعربية الفصحى خالدت بالقرآن ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لا يزيد في امتداده عن قرن ونصف. وليس هناك ما يدعو إلى الظن أنها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف -- ان اختلفت -- عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أي من القرن الرابع عشر -- ولا نقول من القرن العاشر -- يطمع في مستحيل ، لأنه يطمع في أن يعثر على شيء لم يكن له وجود . وإنما التطور الذي يناظر ما طرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لا بد أن يُتطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادي . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهل لم يحاوله أحد فيما نعلم ؛ ولكن هذا لا يمنع منه لأن ميادين البحث تكون كلها مجموعة في أول الأمر حتى اذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فاذا هي ظاهرة ليس فيها غموض .

لكن نور البحث هذا ليس شيئا مخزونا كالنور الكشاف في البوراج أو في نقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فاذا النور فياض واذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلا ثم يزداد باطراد إذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقدح في بعض ما حولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام عود الثقـــاب . لكن لا بد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث اذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقدح إلا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده ويتوصل منه تدريجا تدريجا إلى ما يريد . ومن أصعب الأمور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الأمور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري

عند بدء كل بحث أن تجمع كل ما تظن أنه يمكن أن تهتدي به . وأن تحاذر أكبر المحاذرة أن تخطىء الآثار أو تخفي المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتتبعته إلى ما تريد .

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجد من ذلك أقوال كان يعتقدها العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقدح منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتمحيص هذه الأقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسنا للبحث خصوصا اذا لم يكن هناك فيما حولنا مبتدأ آخر . واذا كان هناك في العلوم التجربية طرق عدة للتمحيص منها التجربة : كما بينا ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص النظريات . فان العلوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ما تريد . واذن فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمحيص الا عرض ما تريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق . ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول إلى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة .

فخير ما يبدأ به البحث عن ماضي العربية قبل القرن الرابع الميلادي أن يمحص أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ما هناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة . وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون . وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أهم ما بيد التاريخ مما يتصل بهذا فاذا هو خال مما ينقض تلك الأقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث إلى اليمن

لنبحث -- إن أمكن -- عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون .

اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العربي

وهنا يصادف الباحث شيئاً كثيراً من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنيات قديمة لم تذهب كل آثارها ، ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يمتحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ . أما التشابه اذا ثبت فعلى مقداره يتوقف مقدار الرجحان الذي يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء أن تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم أصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوي مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة أخرى المقارنة بين أقربها تاريخا إلى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال .

ومن هذا ترى أن تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضروري في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلافات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء

غير قليل في طوال تلك العصور . فقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين أن النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامى أولها إلى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأي بعض ، وبخمسة عشر قرنا في رأي البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالي الأحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضي العدنانية القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل إلى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في أنه إذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الأولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن .

لكن الخطة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تضل عن ذلك السبيل ، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل ، فإن صاحب الكتاب نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية ، فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف وللبحث عن أسبابه سبيلا كالذي أشرنا إليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة الا ما بين العربية والسريانية ، وليقفز من ذلك إلى أن شعر إمرىء القيس ومن إليه موضوع ، فأخطأ القفزة وسقط بين الغايتين .

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المغفل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن يفهمها من لا يعرف إلا العربية فقط فصحيح . وإذا كان الفهم هو الفصل [1] بين اللغات فالعربية غير الحميرية . كما أن العامية غير العربية ، والانجليزية غير الانجلوسكسونية . وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل العربية ، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية . فغير صحيح ، إذ العامية نشأت عن العربية وهي تباينها ، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما . واذا نظرنا إلى اللغة كما نظرنا إلى الكائنات الحية الراقية ، واعتبرناها كائنا متطورا . ولم نفصلها في طور من أطوارها عنها في طور آخر كما لا نفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد ، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير . كما أن الانجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات . وكما أن العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية .

فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها . فالتعريف الخطابي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين ، والتعريف اللغوي الحديث [1] يجعلهما لغة واحدة . والقدماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر . كانوا يعرفون

---

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مرى من مقاله في الانجليزية في دائرة المعارف البريطانية .

(١) انظر مقال سير جيمس مرى

أنهما لغة واحدة باعتبار الاصل والتطور ، وأنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم . وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتيها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله ، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد . فقد نقل عنه قوله « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلاّم[1] هكذا « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » ، ففي قوله ولا عربيتهم بعربيتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعا : ناحية الاتحاد في الأصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم . وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلاّم أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها ان كان ما نقله رواية أخرى .

لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون . ففي مقدمته « فصلٌ في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير » ، وفيه يقول :

« ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فيكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجاناً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانقال[1] الموجودة لدينا . خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية

(٢) ص ٤ طبقات طبعة ليدن
(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القيل في اللسان الحميري أنه من القول ، وكثير من أشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك [٢] على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا اليه » .

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، وترى أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب الكتاب بالباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها إلا البحث الحديث . ثم ترى أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلا على بطلان ما كان يعتقده العرب من نشوء العربية عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهده ولغة مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة بين لغـــة العرب لعهده ولغتهم حين نزل القرآن . واذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفي عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بفنه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستثماره واتخاذه مبدأ لذلك البحث عن ماضي المضرية الذي أشرنا إليه آنفاً أو اتخاذه على الأقل واقيا مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع .

---

(٢) أي اللسان المضري ، فعرفت قواعده عن طريق الا ستنباط والاستقراء

دلالة الامثلة الحميرية التي ساقها

والأمثلة التي ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل إلى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سليلة الحميرية من جهة أخرى . وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات .

الخلاف بين الحميرية والعربية ودلالته

ولنبدأ بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثلين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . إن أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال إلى هجائية ونحوية ولغوية .

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في « كلبت » الحميرية و « كلبة » العربية و « آلهت » الحميرية و« آلهة » العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحميرية بمعنى « ذان » العربية و « خمة » الحميرية بمعنى « خيمة » العربية . وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً اذ الكتابة ليست الا رموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز اليه ، فلا ينتج حتما من اسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة ابراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونهما وأمثالهما من غير مد ، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة

مهملةً غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والثاء مثلا لم يكن يفرق بينها في النطق .

الخلاف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بميم في الحميرية ، مثل « نعمتم » في الحميرية و « نعمةٌ » في العربية ، فان النون والميم قريب مخرج احداهما من مخرج الأخرى . والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص اذا اتصل بواو الجماعة كما يتمثل في « هقنيو » الحميرية و « أقنوا » العربية بمعنى أعطوا في اللغتين ، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الحميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثّلُ الخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحميرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وثنن » في الحميرية بدل « الوثن » .

الخلاف اللغوي

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير : مثل النطق بألف أفعل في العربية هاء في الحميرية فيقال « هفعل » بدلا من « أفعل » كما رأيت في « هقنيو » و « أقنو » ومثل استعمال « الباء » بمعنى « عن » وبعضها كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو » بمعنى سأتمهم .

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الخلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في « خمتن » بمعنى « الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة .

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة — تنطق « آن » — وبين التعريف في العربية بأل في أول الكلمة . وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض أن الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات ممكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انهما طوران للغة واحدة هي العربية .

وإذا تأملت في غير الهجاي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم إلى قسمين . قسم غير موجود في العربية المضرية أصلا مثل بعض الكلمات اللغوية التي ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلا . وهذه تفسيرها سهل فان سقوط الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل الا بعد الاسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية .

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تجده اما بنقل واما بتخفيف واما بكليهما . فمثّل التحريف بالنقل نقل « ذان » اسم الاشارة من المفرد المؤكد في الحميرية إلى المثنى في العربية ونقل معنى « بعل » من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وَقهَ » من أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في جميع اللغات .

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كابدال الهاء بالألف في أفعل الرباعي ، وكحذف الفعل آخر الناقص اذا أسند إلى واو الجماعة ، وكحذف الاشباع من الضمير المتصل الغائب كما في «أخهو» أي « أخوه » و« وقههمو » أي «وقههم»

إن صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . وإشباع الضمير هكذا لا يزال في العربية الفصحى معروفا إلى اليوم.

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية تجد أواخر الكلمات مثلا ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر تشوسر (١٣٤٠ — ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارجِ بدلا من لارجْ ، وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير هافِي بدلا من هافْ ، وان علامة المضي في الأفعال الضعيفة كان مقطعاً منطوقاً به فيقال في Loved لَفَـِد بدلا من لَفْدْ ، والأمرُ في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية (١) تختلف مظاهرها باختلاف اللغات .

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه ما لا يتفق مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي لغة العرب اليمنيين ، بل أن في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم .

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير . والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ

---

(١) انظر مقال Etymnology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفريول من مقدمة القاموس الانجليزي المصور الحديث .

جويدي الكبير . وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا ، كاتحاد الضمائر واتحاد اسم الاشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وإن حرّف المعنى ، واتحاد بعضها في المعنى وإن حرّف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت ونعمة وخلف ووثن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وان أدرك اللفظ والمعنى بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مُزَنَّد » بمعنى الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لكنا أقدر على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فان النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار اليه أبو عمرو بن العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وانا على يقين من أن صاحب الكتاب لو أحسن البحث وكان ملما بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعد بين العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال .

* * *

هل لبحثه عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتجشمنا في مجاراته تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا عن اثبات أن امراء القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً

عن ترجيح باله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس . إذ من الجائز أن يكون بين عصرها وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل . وكما أن تاريخ أربعة قرون كفت في الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك إلى لغة تشوسر فقد تكون أيضاً كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص إلى لغة امرىء القيس .

بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب إلى أبعد من هذا ، فانه لم يعجز قط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر امرىء القيس من جهة . وبينهما وبين لغة امرىء القيس نفسه من جهة أخرى . ولكنه أيضا لم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة . ولم يخطر له أن تحقيقها ضروري قبل أن يستطيع أن يحتج بها في ابطال الكلام المنسوب إلى امرىء القيس ومن اليه . وهو دليل من الأدلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن يتلمس ما يظنه دليلا على فرضه المفروض .

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا مع موقفه وان لم يكن علميا في منطقه . نبهه النقد منذ أكثر من عام إلى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت انهما كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصلح دليلا على أن أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب إلى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذرياتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا العام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدري بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن إلى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من انتسب

إلى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا أن يلج الاستاذ في المماراة إلى هذا الحد ، وينزل به اللجاج إلى هذا الدرك ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وانه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرىء القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضريين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك أن كلامهم وشعرهم منحول لان لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرىء القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل. وأنّى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه إزاء الشعر العدناني أدنى إلى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني ، ولم يكن فيما كتب عن « الشعر الجاهلي واللهجات » أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن « الأدب الجاهلي واللغة » .

تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتميم . ولكنه لم يذكر ذلك الا ليبتسم منه بحجة أنه لا يدري ما قيس ولا ما ربيعة ولا ما تميم دراية

علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجا للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئا . ذلك لأنه لا صلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ما كان يجري في تلك القبائل من فعل أو قول . فماهية تلك القبائل وتحقيق أصولها فرع من علم أصول الشعوب ((Ethnology)) ، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفاً فهمه ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستاذ لا يفهم ما ربيعة وما قيس وما تميم فإنه يفهم – كما نرجو – ان قد كانت في العرب قبائل تتسمى بهذه الاسماء كما تتسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الأسماء علما عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع ويعرف منسوبا إلى القبيلة التي حدث فيها أو إلى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذيوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفا على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة الا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب إليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابتسام ولكن أولى باثارة الابتسام انكار ذلك القول لجهل معنى تلك الأسماء ، وأولى منه بالابتسام الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل .

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على أنه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدوها . ثم هم لم يتركوا أحداً في شك من معناهم بل قد وضحوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عذر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذكور في الكتاب الذي يُكثر الرجوع اليه ، والذي استمد منه أكثر أمثلته في كتابه ، نريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلاّم . فقد ذكر ابن سلاّم ذلك

التنقل وذكر معه المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال :[1]

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهلهل والمرقشان وسعد بن مالك، وطرفة بن العبد وعمرو بن قميئة والحارث بن حلزة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني . وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعبا ، ولبيد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخداش بن زهير . ثم آل ذلك إلى تميم فلم يزل إلى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ومهلهل خاله وطرفة وعبيد وعمرو بن قميئة في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته إلى معرفة نسب ربيعة وقيس وتميم معرفة علمية صحيحة كما خيل إلى صاحب الكتاب أو كما يريد أن يخيل إلى الناس .

الأنساب وقيمتها في الأدب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير . وسواء أكان له هذا أم لم يكن ، وسواء أكانت القبائل تعنى حقا بأنسابها كما هو إجماع العلماء من قدماء ومحدثين أم لم تكن تعنى بها : فان الحكم على تلك الأنساب ليس إلى صاحب الكتاب لأنه ليس من شأن تاريخ الأدب . ومهما يكن من رأيه فيها وشكه في قيمتها فإنه مضطر إلى هذه الأنساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية والإسلام ، وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب . فقد كان أكثر ذلك الأدب أو على الأقل أكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج . والعرب حين كانوا يعير بعضهم بعضا ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون

(١) ص ١٣ ، طبقات ، ليدن

ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الأنساب ولكن حسب ما كانوا يعتقدون هم فيها ويفهمون منها . ثم هم لم يكونوا في الغالب يتعايرون ويتفاخرون إلا بالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر . بل كان لذع الهجاء ووقع الفخر والمديح متوقفا إلى حد كبير على إقرار الناس لما فيه ، أي على استفاضته فيهم . وسواء أكانت الممادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة ، وسواء أكان المدح والفخر والهجاء قوي الأثر أم ضعيفه ، فان الشرط الأول لفهم كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما نريد نحن أن نفهم من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا إلى معرفة تفصيل رأي أولئك القوم في الأنساب وغير الأنساب إن كان يريد أن يفقه شعرهم أو يؤرخ أدبهم . ولا نظنه يماري في هذا وهو الذي يرى أن التعمق في فلسفة المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضروري لفهم خمرية من خمريات أبي نواس ، وأن الالمام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضروري لفهم شعر أبي العلاء . وهو غلو لم يقل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في الرأي يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى إلى التسليم بوجوب معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها من العرب الشعراء وغير الشعراء . أما اذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الأنساب والأيام أو صدّه عنها توهمه أنها من الأساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق فقه عصرين كبيرين من عصور الأدب العربي .

هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب مسها من الناحية التي لا علاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا إلى تناولها بما تناولناها به .

وفي الحق أن مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لا علاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو أنه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارىء . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلي واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع . .

طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة : أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام ، وأن الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لأنه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه .

وقد رأيت في الفصل السابق أن صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات أن اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلا . وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح . ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا. فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيئين اثنين : على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير ، وعلى نقوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها غفلا من التاريخ والمكان والعهد والمرجع . لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاه عن الرواة لم يحاول أن يسنده بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص . قال « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة . وكنا نود على أي حال أن

يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يحب أن يستوثق مما أراد الرواة ، فقد نسب صاحب الكتاب هنا اليهم قولا أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه . أراد هو في الفصل الماضي باختلاف لغة قحطان وعدنان أن لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن الالمانية غير الانجليزية مثلا ، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا معنى كهذا حين قالوا أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام ، وإلا كانوا فئة تقول ولا تعقل ما تقول . فكان حتماً على صاحب الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن يبني عليه ، لا أن يترك القارىء يفهم بقرينة ما قرأ من قبل أنهم أرادوا نفس المعنى الذي أراده صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الايحاء ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلا على معناه .

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبه إلى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراده مما نسبه اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بثاني التعبيرين عن أولهما في المواضع المتعددة التي ذكرهم فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة» من جملة له في ص ٩٧.

على أنه مهما يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبه اليهم فإنه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات »

ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيته وجدته غريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب أن صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء ويجد صعوبة شديدة في التسليم للقدماء بشيء لم يجد هنا أي عسر في موافقة الرواة على القول الذي نسبه اليهم ؟ أليس غريباً جداً أن ينكر صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينكرها في فصل ويميل إلى إقرارها في فصل ؟ ينكرها حين يجد في انكارها معيناً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في اقرارها وسيلة إلى إثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقته الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وإن كانت القرائن تشهد بغير ذلك.نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الأصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الجوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التي كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي ابقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الأصل ، في قول القدماء على الأقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق ان الدلائل التاريخية تظاهر القدماء فيما اليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بضد ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما في الفصل الماضي حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فإنه لم يستطع أن يعقل دعواهم تلك . ولمه ؟ لأن لغة إقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف إلى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور !

على هذا الأساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين أن يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الاسلام وبعده ، وبين أن يقولوا بأن الشعر الجاهلي موضوع بعد الاسلام لأنه لا يختلف عن الشعر الاسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد القافية ولا في الألفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن أن الاستاذ البحاثة قد حلل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل ان الخلاف بينها كان يشمل البحر العروضي وقواعد القافية والألفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذي كان عليه أن يسلكه لاثبات مدعاه أو أن يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة في العلم لما ذهب اليه .

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات في القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التي تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسع له المقام هنا هو أن ننبه إلى نقطتين : الاولى أن تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرض لأمر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر ليس في الموضوع كذلك لأنه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية أنه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشيء يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه إلى ما نبهه اليه الاستاذ المرحوم

الشيخ الخضري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كأستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغيير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن يكشف في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض القبائل قبل أن توحد المواسم بين اللهجات في الشعر وقبل أن يحكم توحيدَها الاسلام .

ويغلب على الظن أن بحثا كهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على الكشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركا بين القبائل وأيها كان أخص ببعض القبائل دون بعض إن كان هناك في الأمر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن احمد كلها لقريش . والخليل حين حصر بحور الشعر لا بد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره من الشعر العربي كله جاهليّه واسلاميه ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لأن حوادث الدهر لم تكن عبثت بسجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين العباسية والأندلسية ، كما أشار إلى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كلماته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقرائه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يبعثه على كتمانه . ولعل كثرة بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة إلى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي نقطة يمكن تحقيقها من عدة طرق احداها تلك التي أشرنا اليها . والبحث عن هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللهجات . فاذ لم يفعل

صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه أن يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الأوزان راجعاً إلى تعدد اللهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل .

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤدّاه لمَ استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لأنه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون علمياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوالفه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد أتخذت للأدب لغة غير لغتها .... أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو الا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح أن يكون جوابا على ذلك الاعتراض إلا إذا ثبت أن أوزان الشعر الإسلامي التي تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا إذا عُرف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التي كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين . وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الاوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثرت منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى أن تكون تلك الكثرة في الأوزان عن هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الأوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولغير قريش غير تلك الأوزان مما يناسب كثرة حظه من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا

يبقى من الأوزان إلا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التي ألفوا إلى أوزان لم يألفوها لا تتفق مع لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطرهم إلى ذلك لأنه ليس من تلك الأوزان في شيء ؟ ألأن النبي بعد اثنتي عشرة سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حساناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما أن يذودا عن المسلمين؟ إذن فأين ما قيل في الجاهلية والاسلام قبل أن يستنشد الرسول صلوات الله عليه حساناً أو غير حسان ؟ يزعم صاحب الكتاب أن ما كان من شعر أمية بن الصلت « هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع » ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الأولى من الاسلام هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام ؟ واذا لم يكن — وهو طبعاً لم يكن — فأين بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من أن الأوزان الشعرية لم تكن مستقيمة للناس قبل الاسلام وانما استقامت لهم بعده حين تبعوا قريشا في لغتها أو بالاصح في لهجتها بعد أن ساد القرآن ؟

على أن حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشيين ، بل كانا من الأنصار ، والأنصار من الأزد ، والأزد يمنية ، وصاحب الكتاب يريد أن تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للعدنانية ، بل للقرشية ، في اللغة فضلا عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الأوزان لحسان ولغيره من شعراء الأنصار وهم كانوا فضلا عن يمنيتهم يسكنون بعيداً عن مكة في يثرب ، في المدينة ، والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام؟أليس عجيباً ألا يكون هناك بيت من شعر أو أثارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب إليه ثم يمضي على

وجهه لا ياوي على هذه الحقائق التي تناديه عن حفافي طريقه أنه من طريقه على خطر وضلال بعيد ؟

ومن عجيب أمر الاستاذ أنه بعد أن كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة قريش بعد الاسلام لم يمس فيهما نقطة من النقط السابقة ووصل إلى النقطة التي هي فصل الموضوع من الوجهة التي يكتب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يعرج على هذه المسألة إلا بقوله « أما نحن فنتوسط ونقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على الأطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت إلى الاستاذ البحاثة كيف يجيب ؟ إنه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء أن التوسط فضيلة ! والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فان الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على أن التوسط هنا هو والواقع سواء . فإن استحالة مكة في الجاهلية إلى وحدة سياسية كالتي يظن إن هو إلا أمر يتوهمه الاستاذ لأنه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان لتلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم بيمينه ما بناه عليها بشماله ، ونفى في آخر عبارته ما أثبته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى إلى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ واذا لم تكن شيئاً يذكر فماذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التي تنتظره اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل

الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذي تراه . ولم ينجه من التردّي في تلك الهوة بعدُ .

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في أن يبني على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصرّوا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه » ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتي لم تكن شيئاً يذكر لا تصلحُ قط لأن يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لا في شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غيْر أهل الحجاز .

في هذا المقام في الطبعة الأولى من كتابه أحس المؤلف بأن هذه المسألة — مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام — مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « في حاجة إلى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح .... به المقام في هذا الفصل » . أما في هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه في فترة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتخفيف اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين .

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق الذي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة في القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القارىء بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش في قبائل الحجاز ونجد » كقيس وتميم المضريتين . والأوس والخزرج اليمنيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب وانتماء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر » ! يشير إلى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي واللغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن أن انكاره نسبة تلك القبائل

إلى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي العدناني من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة .

وكأنه أحس من بعيد أن إنكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب فقال « ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » — سيادة « تذكر » بالطبع وإلا لم يغن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض . ومعنى استدراكه هذا أنه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشيا من قبائل الحجاز ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك السيادة فردها إلى ثلاثة : إلى « سلطان سياسي حقيقي » « يعتز بسلطان اقتصادي عظيم » « يعتز بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال .... واخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢ . لقد فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن ! « وكانت هذه الأسواق التي يشار اليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش » ! فهل لا يزال الأستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والأوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

إن الشيء المهم الذي يبرز واضحا من كلامه هو أنه يرى أن قد كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من قبائل الحجاز ونجد . وليس يهمنا الآن أن تكون تلك اللغة المشتركة لغة قريش في الأصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن امتزاج الفصيح من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الأدبية في الظروف المختلفة كالمواسم والأسواق والحج . وبقي أن يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام » ليزول الخلاف

في هذا الصدد بينه وبين « أنصار القديم » من مشارقة ومستشرقين ، وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات . ولو كان صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة لغة قريش عن المسألة التي ساقته اليها وتوقفت عليها -- مسألة ما إذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن -- وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل أن يبدي في هذه المسألة الأصلية رأيا واضحا ، ولوجد لو حاول ابداء رأي أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها بقبيل الاسلام ليرى أهي أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي العدناني ، أي الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً .

ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل « الأدب الجاهلي واللغة » ، والعوامل التي جعلته يخطىء جوهر الموضوع هناك جعلته يخطىء جوهر الموضوع هنا ويمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما إلى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جوابا على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباً إلى الطعن في امانة القدماء ويراه أمراً لا ينبغي أن يحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظا من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد إلى حكاية ابن عباس ونافع بن الأزرق ليتكلف انكارها وليست بنافعته ان بطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها أن يحرف بعض المروي من كلامهما قليلا اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلا من « ما رأيت أروى منك قط » .

ويجيب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلا من « ما رأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد [1] . وقد تكون « ولا أعلم مَن علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس ، ولكن « ما رأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهم في الحكاية ، ولم يحذفه الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في ظنه وإن حذفه هو الآن .

ولسنا ندري ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لغة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أيٌّ غرابة في أن يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث أن يُحاكَم إلى العقل من يفكر بهواه .

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي واللهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفيه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فانه لم يبق من تمام نقد بحثه هذا الا التنبيه إلى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدهم في تصحيحه المستشرقون . واتضاح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أمر طبعي كاتضاح قوة جبهة ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بعد أن والى عليها الهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن

(١) الكامل : الجزء الثاني ص ١٤٤ — ١٤٥

يتنزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف العلم . فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه القديم عن الدفاع . وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم على قدمه حتى يتبين ما هو أقرب منه إلى الحق . ونظن أنْ قد تبين أنَّ موقف صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن موقف جمهور أهل الفقه من العلماء اليوم . وإن كنا لا نطمع أن يلقى هذا تسليما من صاحب الكتاب .

العربية ولغة قريش

على أننا نحب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه إلى شذوذ اضطر اليه صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد نقده ولم نشر اليه في فصلنا هذا الا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتغليبه اياها على لغات العرب قبيل الاسلام وجعلُها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستيئاسُه أن يصل إلى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعوده في كل ما لا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي (ﷺ) من قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ما خاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراءه هذا بشيء ، لأنه لا يريد أن يسلم الا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت تحسن لو أنه يتكلم عن شيء كان يجهله هو ويجهله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه . لكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي — من لدن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة إلى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبينة . فالرأي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا . وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى أنه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء . هو مستعد لأن يسلم ان قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة ، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة ، وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ ما يدل عليه ، ولكنه غير مستعد للتسليم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرّب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام اتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها ، لأن قريشاً لم تعدُ أن تكون قبيلاً من القبائل مهما يكن من امتياز قبيلها في بعض الأمور التي أكسبها إياها نزولها حول البيت . وكل ما كان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الأدبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيما كانت مجال المباريات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق بجملتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ، لغة الشعر على الأخص ، في القبائل وتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش .

ومهما يكن من ذلك فان التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع ، أو أنهم كانوا يجدون مشقة في التفاهم عند الخطاب ، سواء ألتقوا أفراداً أو جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك . ولقد جاء الاسلام وعرّض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم ، وجاهد العرب مجتمعين ومفترقين ، ووفدت عليه وفودهم من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب

الكتب إلى الجهات . وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يفقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة . فلم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقي منهم أو يلقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنآها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ممن لا يمكن أن يكون تأثر بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار إلى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فلم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلا دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيهما المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلا أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع .

ويزداد هذا وضوحاً بما دوّنه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته [1] وردّ ما ذكر منها الى تسعة أصول تتفرع الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثماني عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لا تحول دون الفهم . فأنت لا يحول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا

(١) تاريخ اللغة والأدب في العصر الجاهلي لطلبة السنة الأولى من دار العلوم العليا

« يِخرُجُ » كما تقول بهراء أو يَخرج كما تقول غير بهراء ولا « مشاء الله » كما يقول أعراب الشحر وعمان أو ما شاء الله كما يقول غير الشحر وعمان ولا « هما اللذا فعلا كهذا » أو هما اللذان فعلا ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أُنت ذو فعلت » . ولكن بعض فروع الاصل التاسع — أصل الابدال — قد تتنكر بها بعض الكلمات وان كنا لا نظن الجمل تتنكر بها خصوصاً على من نُبِّه اليها . فأنت إذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لا يصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفعل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عَيّ » و « عالكٌ » لم تفهمهما حتى اذا سمعت «كل عَيٍّ هالِك» و «هذا ليلٌ عالك » لم يبعد عليك أن تفهم منهما « كل حي هالك » و « هذا ليل حالك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء .

وعلى كل حال فاكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة المخارج كابدال الهمزة هاء أو عينا أو بالعكس وإبدال الميم باء أو نونا أو بالعكس مثل إنه وعِنّه [1] وما اسمك وبا اسمك [2] وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلا جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها .

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن ما يسمى لغات العرب انما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودوّن من قراءات القرآن . فإن كل آية تقرأ على قراءة منها مثلٌ

---

(١) لهجة تميم وقيس

(٢) في لهجة مازن

تاريخي لا شك فيه . وقد ذكر المبرد فيما ذكر انه قد قريء [1] « ولا تأخذكم بهما رآفة في دين الله » بمعنى رأفة . وأنه قد قرىء [2] « أفتمْرُونه على ما يرى » بمعنى أفتدفعونه عدا يرى بدلا من « أفتمارونه على ما يرى » ، وأن في مصحف ابن مسعود [3] (ودُّوا لو تدهن فيُدْهِنوا) والقراءة « فيدهنون » على العطف . ومصحف ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري انها محيت محوا ولكنّ نقل المبرد عنه يدل على أن المحو كان من أيدي دهماء الناس لا من أيدي العلماء . وعلى أي حال فالأمثلة التي ذكرها الطبري نفسه هي من نوع اختلاف للهجات مثل قراءة زيد ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوه » وقراءة ابان بن سعيد وعثمان « ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت » .

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له ناولني السكين حتى اذا فهم قال : آلمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أوتسمى عندكم سكينا ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعدُ من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبد الله ابن مسعود (ما ينظرون إلا زُقية) [4] والقراءة (إلا صيحة) والمعنى واحد . ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع اللهجات في جميع اللغات ولكنه قليل في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لا بد أن يكون عاشر النبي طويلا قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً إلى مثل ذلك الاستغراب .

وعلى أي حال فالأسباب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب قبل الاسلام كانت أسباباً عامة كالتي تعمل بعده ، وكانت موجودة عاملة

---

(١) كامل اول ص ٣٢٤
(٢) كامل اول ص ٣٥١ ٧
(٣) كامل ثان
(٤) تفسير الطبري والكامل للمبرد

قبل أن تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل أن يصير لقريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل .

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القدماء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون للشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن ننقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام »(1) قولهما :

« وقبل أن تؤسس مكة بزمن طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الأشهر الحرُم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القرائح . وكان أشهر تلك الأسواق عكاظ ، كان ..... يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحاؤهم يتنافسون في الأشعار ينشدونها مدحا لعشائرهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهاداً في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسيبا . وكان مشايخ القبائل برأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُتشوف إلى نتيجتها في جميع أنحاء بلاد العرب » .

وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة في تلك الأسواق في فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفي أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة إلى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومي . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذي القعدة الذي كان يسبق شهر الحج في

---

(1) تاريخ هارمزورث العالمي ص ١٨٩٢ وما بعدها

الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والألعابُ وتناشُد الأشعار وجميع أنواع الملاهي تروّح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة في سوق عام يكاد في شموله واتساعه يرتقي إلى أن يكون معرضا قوميا . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والحلف والتعاهد والثأر والتقاضي. فكان أولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب أن تدعي ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وإن كان أثره ما دام قائما أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتيح لمنتدى طيبة في قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب » .

فأنت ترى أن اختلاف العرب إلى أسواقها ومواسمها واستباقها إلى التنافس في الشعر أقدمُ كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب كغيرهم لا بد لهم إذا اجتمعوا أن يتفاهموا وإذن فلا بد أن لهجات العرب لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم إحداها على من ليس من أهلها فهي إنما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيما بينها في الأساسيات كما تتفق ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت أقرب إلى النضوج من غيرها ولكنها لم تعدُ أن تكون شجرة من شجرات اللغة العربية ولهجة من لهجاتها .

نقد بقية الكتاب :

نظرة اجمالية

لا ندري إن كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب أن نتناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خللاً كثيراً : بعضه خارجي راجع إلى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشىء عن عيوب ذاتية كالتي بدت في الكتابين الأولين .

فالكتاب الثالث في « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا إليه اضطرار المؤلف إلى التوسع في الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تعليله . فلما لم يجد المؤلف في وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التعليل حرف التاريخ إلى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ .

والكتاب الرابع في « الشعر والشعراء » عبارة — في صميمه — عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لا على أذواق أصحابها أو خصائصهم فما لم يوافقه منها رفضه . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد .

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مضر » ، وإذا قرأته وجدته قد نسج في شعر المضريين على المنوال الذي نسج به في شعر غير المضريين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لإيراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الأستاذ وسماه مقياسا مركبا وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم

النابغة . وقد خرج من ذلك التطبيق على أن أوسا استاذ للباقين في الشعر على الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الأقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس وتطبيقه على أن الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ أوس : اذ قليل من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر النابغة أو زهير أو الحطيئة أو كعب بن زهير .

فإذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم تجد إلا كتابين صغيرين في الحجم قليلين في المادة أولهما عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ، وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، إذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب أن يغير من اسم كتابه بعد مصادرته توصلا إلى إخراجه وإن بقيت شخصية الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتيب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انعدامه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الافرنج . فاذا ما جئته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي !

هذا هو منحى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع أن نتناولها بالنقد المفصل ، والتي نتردد الآن في تناولها بالنقد المجمل لشكنا في إمكان ذلك من غير أن نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد تجلى في الكتابين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي باستعراض بقية الكتاب في سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء من التكرار .

١ ــ أسباب (انتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه إدعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتّى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته إلى من لم يقله وكنا نظن أن نسبة الشعر إلى من لم يقله ناشيء أكثرها عن الجهل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لا من أنواع الكذب ، حتّى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعا وجعله كله من الكذب العمد . وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حظه من الصدق حتّى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمم بأسرها .

ومهما يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولا في أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلا في أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه إلى أن « أنصار القديم » يجزعون جزعا شديدا من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لا يستطيعون منه فرارا ، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد حُمل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد حُمل على العرب وقد كشف عما حُمل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما حُمل على العرب . وها الأستاذ قد بدأ فمد يده ليزيح عن ذلك المحمول الغطاء .

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحْلة وانتحال لكان مثل هذا الكلام رغم تفككه مفهوماً من الاستاذ . لكن القدماء أنفسهمْ سبقوه بثلاثة عشر قرناً إلى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب الجاهلي وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبيانه من أسباب ذلك لم يزد على أن اتخذ ما قال ابن سلاّم وما رواه صاحب الاغاني جرثومة تكاثرت تحت قلمه حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه انهم اعتدلوا اوتطرف ، واقتصدوا وأسراف ، ووقفوا في القول بالحمل على الجاهليين عند حد الدليل ولم يقف عند حـــد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو يريد أن يجعله محمولا كله ، فان أنكر أحد عليه ذلك الشطط عد ذلك انكاراً للوضع والانتحال جملة ، وطفق يثبت الوضع والانتحال بما لا يثبت منهما شيئاً . طفق يستشهد على ما كان من العرب بما كان من اليونان والرومان لأن الجامعة التي جمعتهم في القدم تجمعهم بزعمه في الوضع والانتحال أيضاً ، سنّة [1] من الله جرت على اليونان وغير اليونان فلماذا تتخلف في العرب ؟

والحق أنا لا ندري لماذا تتخلف أو لماذا لا تتخلف ، لأنا لا ندري انها سنّة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندريه أنها إن كانت سنّة فانها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحقيقها ما شهد به قدماء العرب أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك ما يستسيل فصاحة الاستاذ حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك القانون الذي استكشفه الاستاذ كمّياً لا كيفياً ، يستطيع الاستاذ به أن يقدر كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لا أن يثبت مجرد وقوعهما ،

(١) في الأدب الجاهلي ص ١٨٩

وأن يكون الاستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في اليونان . وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرهم القديم أو يكاد . اذن يكون قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربية واليونانية في أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به . وهم في ذلك معذورون لانه يخالف الواقع مما يعرفون .

هوميروس

لقد ذكر الاستاذ هوميروس مراراً في كتابه . ولكن عبثاً تستوضح من كلامه موقف النقد الحديث تلقاء هوميروس . واذا كان هناك فيما حدثك به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ، شيء عند النقد الحديث ، وهو موقف قد وقفه النقاد حقيقة من هوميروس يوماً ما ، ولكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلْف الألماني قائد ذلك المذهب رجال مثل اتفرد مولر وفِلْكَر وِنْتزش درسوا المسألة الهومرية درساً مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها وكتب فيها من الناحية اللغوية وغير اللغوية اكثر من ثلاثين عاماً وكانت نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف الولفي وثبت لهوميروس شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الالياذة قد أدى شليمن بالفعل إلى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ، وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدنيّة مِيقَنيَّة Mycenean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ،

---

(١) انظر مقدمة الالياذة للعلامة سليمان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية The Homric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية .

وكشفت عن مدنيات أخر أقدم كثيراً من عصر هوميروس كان مركزها كريت سماها السير هنري ايفانس بالمدنيات المينوية نسبة إلى مينوس الملك الذي ذكره هوميروس حين قال في الأوذيسة « وفي كريت توجد كنسوس مدينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس القدير » [١] . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك الخرافي كان ملكاً تاريخياً عاش في كريت حقاً ، وفي كنسوس من مدن كريت ثم في قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان من رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة Labyrinth التي تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة [٢] لا خرافة . وبالجملة فان الأمر في القصص الهوميري أبعد كثيراً مما يريد صاحب الادب الجاهلي ان يفهم الناس فقد كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو [٢] ، يطمئنون إلى أنه خرافة حتى أواسط القرن التاسع عشر حين يئس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل تلك الخرافات إلى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهي وجهة « كان مقدراً عليها أن تنقلب بطريقة بسيطة رأساً على عقب » [٣] يشير إلى حكاية شليمن وكيف حمله اعتقاده وهو طفل في صحة الالياذة على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن طروادة ، ذلك التنقيب الذي كشف عن المدينة الميقنية والذي وضع به أساس البحوث الحديثة عما قبل التاريخ .

فأنت ترى أن الامر قد تعدى ثبوت الالياذة والاوذيسة لهوميروس إلى ثبوت معالم القصصين ذاتهما ، وانه بينما النقد الأدبي الحديث قد صحح

(١) أنظر مقال جورج جلا سجو عن الاستكشافات في كريت في مجلة «الاستكشاف Discovery يونيه سنة ١٩٢٠ .

(٢) أنظر المقال الثاني لجورج جلا سجو في مجلة الاستكشاف اغسطس سنة ١٩٢٠ .

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠ .

لهوميروس كثيراً من شعره القصصي اذا بالتنقيب الاثري الحديث يثبت كثيراً من معالم ذلك القصص ، أو قل يهتدي بذلك القصص إلى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ . وأن هيرودوت وتوسيذيد كانا يريان القصص الهوميري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع — اذا عرفت ذلك عرفت أولا سوء المام صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه . وعرفت ثانياً أن الشك في العصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباطاً لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام إلى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه ممزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريبة التي شهدها أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهلهل وامرىء القيس الذي كان قبل الاسلام بقرن على الاكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرناً على الأقل . ذلك ظلم وسخف ولو لم يثبت من هوميروس حرف ! ذلك ظلم وسخف ولو كان قانون القدم « والانتحال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لا خيالاً من الخيالات .

تعريفه التاريخ

فلندع الآن الأستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التي كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعوبية في نحلة الشعر. لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلا ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارىء تلك

العوامل تدفع الناس دفعا إلى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك إلى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويرا آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد أن يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ! ولكن مع تحسين هذه وتسويء تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهي هو وشيعته « إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ »[1] .

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقته في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجه من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفاعا عن الحق وذيادا عن المستضعفين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحماة والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يردد المكبون وأشياعهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتارا واستكبارا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين الذلة أو الردة إلا الهجرة إلى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجوهم من ديارهم إلا الكيد وإلا السلاح — حتى إذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجاءهم إلى السلاح بعد أن ألجئوا إليه سياسة لا دينا ! وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم إلى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص إلى الدين غير الخالص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لأمر الله وحين قاتلوا في

---

(١) في الادب الجاهلي ص ٦٣ .

المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » [1] ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » [2] ! وإلا فما معنى انكار صاحب الكتاب أن يكونَ من الدين ما يعلم الناس أجمعون انه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله [3] « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا **خالصاً** ما أقام النبي في مكة. فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا **وسياسيا واقتصاديا** » ؟ وقوله « نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعا جديدا . **جعلت الخلاف سياسياً** يعتمد في حله على القوة والسيف **بعد أن كان** من قبل **دينياً** يعتمد على الجدال أو النضال بالحجة ليس غير» ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كان وكانوا ضعفاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الجديد « ولم يكن يطمع **في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته** » فلما قوي في المدينة **أظهر ما كان يسر** « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على ان الإسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية **أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن والطرق التجارية لمن تخضع** » ؟ وهل **كان النبي** صلوات الله عليه وأصحابه يفهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب أن يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو **وحده** نستطيع أن نفهم سيرة النبي منذ هاجر إلى المدينة . لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً » ؟

---

(١) سورة الاحقاف .
(٢) سورة الانفال
(٣) ص ١٢٤ .

وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيما صور من الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيما نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والأنصار عداوة جاهلية عجز الاسلام عن أن يذهب بها بعد ان أصطبغت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور الأنصار بعد أحد . مع ان العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش هي التي قتلت قريشا في بدر ؛ وقريش هي التي ثأرت من قريش في أحد . فان أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهمْ قرشيون : شيبة بن ربيعة قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد أن كان هو قد أصمى عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والأسود بن عبد الأسد المخزومي قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي . فقريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة — نريد رؤساءها . وليس أدل على أن العداوة قبل بدر انما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش والأنصار ، من إباء عتبة وأخيه شيبة وابنه الوليد أن يبارزوا من برز اليهم من الأنصار في بدء الموقعة . قالوا « اكفاء كرام وما لنا بكم من حاجة . ليخرج الينا أكفاؤنا من قومنا . فقال النبي ﷺ قم يا حمزة قم يا عبيدة بن الحرث قم يا علي »[1] . وليس أدل على أن العداوة أنما ظلت بعد بدر بين قريش وقريش ، لا بين قريش والأنصار ، من إرسال أبي سفيان إلى الأنصار في بدء موقعة أحد أن خلوا بيننا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا إلى قتالكم . فقريش الموتورة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تثأر من قريش الواترة . وقد مكنها انخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فجرح النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتّلت

(١) تاريخ ابن الأثير .

الأنصار في الموقعتين طبعا وقتلت ، ولكن الأنصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضا ؛ وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلمة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والأنصار . ومع ذلك فقد تجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلمة ، قريش المدينة ، وجعل الأمر كله بين قريش مكة والأنصار في حياة النبي وبعد النبي . وجعل فتح النبي مكة انتقالا للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش إلى الأنصار ! مع أن الأنصار إن أخذنا بظاهر الأمر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الأمر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الأمر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك اذن ما يصانع أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لأن يعود السلطان إلى قريش كما يوسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائماً في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسما بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقا لأن قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا إذا نظرنا إلى الأمر بعين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرض الأمور دون جوهرها كما يأخذ . أما إذا أخذنا في الأمر بجوهره وبالواقع فان الاسلام يجبُّ ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوّة غير جامعة الاسلام واخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمنا طويلا بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن الرجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير أن يخرج على العشيرة ويجعل عصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله إذا أبى أهله إلا أن يترك دينه أو يتركوه . وغلبت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ،

فكان العبد إذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا بعد أن كان قبل الإسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة إلا بيع الأهل والبلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي النصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي إذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى مقاطعة الادنين من الأهل والصحاب ومحاربة الأبعدين ممن لم يكن بين الأنصار وبينهم قبل الإسلام خلاف ؟ أليس صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ اذن فليقرأ — إن لم يكن قرأ — « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » . « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم » وصدق الله .

ويذكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة » في سبيل الاستدلال على بلوغ « الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ » فهل كان هناك بين قريش والأنصار أكثر مما كان بين الأوس والخزرج قبل الإسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر مما كان بين شعراء الأوس يقودهم قيس بن الحطيم وشعراء الخزرج يقودهم حسان ؟ فقد سل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالعداوة محبة دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لأنه لم يذكر قط أن الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الأنصار . فلمَ يستأصل الإسلامُ العداوة من بين الأوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والأنصار ؟ ولماذا — إذا كان الأمر في الإسلام بين قريش مكة والأنصار كما

يتقول صاحب الكتاب – لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الأنصار شيئاً ، من غير أن يخشى أن يفسد الأمر بين قريش والأنصار أو بين الأنصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن أمر العصبية في صدر الإسلام الأول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور ؟ ثم لماذا لم يزد الأنصارُ بعد أن حرموا من تلك الغنائم الكثيرة على أن تحدثوا فيما بينهم لقد لقي النبي أهله ، فما هي إلا أن جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الإنسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبد الآباد صك شرف الأنصار ، حتى بكوا وقالوا رضينا برسول الله قسما ؟ أوَ أثر عصبية هذا ؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا ؟ وإذا كان هذا سلوك جميع الأنصار إزاء قريش المغلوبة عام الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهدا بشركها ، والأنصار أقرب ما يكونون عهدا بعداوة قريش ، فماذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يثير ضغينة بين قريش والأنصار بعد أن زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الإسلام ، وبعد أن مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح وبعد أن بايع الأنصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد أن عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه أكثر من عشرين عاما على حكم الإسلام واخوّته وصفائه ؟

لكن صاحب الكتاب يزعم أن الشعر الجاهلي موضوع ويريد أن يفسر ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين فماذا يعمل إلا أن يخلقها خلقا وإن اقتضى ذلك أن يفرق في الإسلام بين السياسة والدين . ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق جامعة الدين بعد أن محا الإسلام عصبية الجاهلية وحميتها . وبرىء من نجواها ودعواها ومن المتاحمين بها والداعين اليها . فكانت الحياة الإسلامية الأولى

مثلا واحدا عظيما لذلك الاخاء الذي أحكم الإسلام أواصره، لا تفريق فيه بين عربي وعجمي ولا بين أسود وأبيض مما لا تزال الإنسانية بعده في حسرة عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في سبيل تشويه تلك الحياة وتصويرها كما يريد إلا أن يفتري الكذب على الله ورسوله وعلى المؤمنين فيخفي ما يخفي ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة أن النبي لم يستطع أن يمحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى » كأنه لا يكفيه في محوها أن يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين كثيرة في حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس على ذلك ثلاثة عشر قرناً حتى يمس هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه في توجيه نفوس العرب وجهة أخرى أن يعيش الناس لله، ويموتوا لله بعد أن كانوا يعيشون للنفس وللهوى ، وأن يقوم على الأرض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لإنسان على إنسان حكم إلا بما حكم الله ، وليس لأمير على مأمور طاعة إلا في ما وافق طاعة الله ، وليس لآدمي على آدمي فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ الافتراء إلا أن يمضي فيه فيزعم – تلبيسا على القارىء – أن النبي مات « ولم يضع قاعدة للخلافة ولا دستورا لهذه الأمة » ! كأن ليست حياته صلوات الله عليه كلها قاعدة ! وكأن ليس في القرآن كله دستور للناس ! وكأن صاحب الكتاب لا يعرف القواعد إلا اذا كانت في صورة بنود ، ولا الدساتير إلا إذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدَّعى فهو تحت قدميّ هاتين الا سدانة البيت وسقاية الحاج... يا معشر قريش ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء . الناس من آدم وآدم خلق من تراب (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) »[1] أو كأنه لم يسمع قط ببيعة الصفا بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ للبيعة على الصفا وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الإسلام **فكان يبايعهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا** »[2] أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . ألا هل بلّغت ؟ اللهم أشهد . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى الذين اؤتمن عليها وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن المطلب ، وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبدأ به دم عامر بن ربيعة بن الحرث ابن عبد المطلب ، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية »[2] « ... أيها الناس ، إنما المؤمنون إخوة فلا يحل لامرىء مال أخيه إلا عن طيب نفسه . ألا هل بلّغت ؟ اللهم أشهد . فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض **فاني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا كتاب الله وسنة نبيه** . ألا هل بلّغت ؟ اللهم أشهد . أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب »[3] لا يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعـــدة ولا دستورا ، ويأبى كل الإباء أن يسلم للإسلام بهدى اهتدى به الناس في ذلك اليوم العصيب يوم وفاة رسول الله صلوات الله عليه ؛ ولكنه يجد صعوبة في أن يسلم للرومان

---

(١) الطبري .

(٢) ابن الاثير .

(٣) عن العقد الفريد لا « وسنة نبيه » فانها عن الطبري . وفي العقد « واهل بيتي » .

بأنهم كانوا أئمة المهاجرين والأنصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للإمارة ! فان حملك العجب من هذا على الشك فيه فاقرأ قوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين اللذين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية إلا على أنهما محاولة لتقليد الرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الأنصار ميلا إلى النظام الجمهوري القنصلي الذي كان في عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل الارستوقراطية الجديدة ارستقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان يجمع السلطة كلها إلى الامبراطور دون أن يجعله ملكا يورث الملك أبناءه من بعده »[٢] ثم أحكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع للوهم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ .

ثم لِمَ هذا كله ؟ لم هذه المسارعة إلى تصديق ما لا يصدقه أحد وإنكار ما لا ينكره أحد ؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الإسلامي ان لم يكن أنبل عصر يعرفه التاريخ ؟ لشيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فانقلب المنحرف عن الحقيقة حقيقة . ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تعليلا لوضع الشعر على الجاهليين في الإسلام ! ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعيد تقلب حقائقه ويصبغ بغير لونه توصلا إلى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر . والغرض وحده هو الذي يسوّل لصاحبه أن قضية كالتي يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كله أو جله ممكن تعليلها باذكاء نار العصبية عامة شاملة في العصر الإسلامي ، بفرض أنها ذكت

(٢) مقال الاحوص بن محمد الانصاري من حديث الأربعاء .

بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب .

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ! لنفرض أن العصبية الطائفية شبت بين القبائل كأشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون . وأنها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد » . وأن الشعر الجاهلي ضاع كله ولم يبق منه شيء ، كما قال أبو عمر أنه قد بقي ، وأن القبائل بعدُ « في حاجة إلى الشعر تقدمه وقودا لهذه العصبية المضطرمة » . لنفرض كل هذا ! ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتنحله شعراءها القدماء ؟ ألم يكن يكفي أهل تلك العصبية أن يتشاتموا بالشعر مقولا في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشاتم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولا من قديم فإن قيل من حديث لم ينفع وإن استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعي فخر أو هجاء ؟ إن الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس إذا تشاتموا تشاتموا بالحوادث يتزيد بعضهم فيها أحياناً وينتقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشتد على المشتوم . فإذا كان لها هذا الأساس فليس يهم في صياغتها نثراً أو شعراً أن يكون الصائغ صاغها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة الشاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعيَّر المشتوم .

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات يُذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومتى كان في طباع الهجائين أو غير الهجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم ببنات قرائحهم من شعر أو نثر إذا وقع قولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه ؟ أليس غريباً أن يغفل استاذ الأدب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل العجز عن إثباته أو تبريره ؟

ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحيح هو أم مكذوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجاراة العصبية ! وهي قاعدة من شأنها أن تضيع جميع الشعر الجاهلي ، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية . فهي قاعدة تعوق النقد ولا تنفعه ؛ لأنها تعين على تضييع الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول . ولكن العكس أولى أن يكون هو القاعدة : كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمتحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان .

وفي الحق أن العصبية إن كانت ثارت في الإسلام تلك الثورة التي يصفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس معقولا أن يكون الشعر قد أهمل في الإسلام ذلك الإهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب . وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يشيد الشعراء بمآثر قبائلهم في الإسلام ما كان لهم في الإسلام مآثر فإن لم تكن فبمآثر الجاهلية ، وأن يذيعوا مخازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الإسلام ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك ويذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم به الشهرة والمفخرة والغلبة إن كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان هناك ما يخاف فذلك هو انتحالهم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه إلى أنفسهم ما أمنوا الإنكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأخطل والفرزدق وجرير . وأشعارهم مثَلٌ من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الإسلام . وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن تحمل غير المجيدين أن يقولوا الشعر لا يطمعون في شهرة أو جاه وينسبونه إلى الجاهليين ولعل الغثاء الذي تضجر

ابن سلاّم من نسبته إلى طرفة وعبيد ناتج عن هذا الأثر . وقد يجوز أن تحمل العصبية بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير ما سبب واضح . وكشف هذا إن وقع عسير من غير شك ولكنه ممكن ، واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع إلى الشك في كل شعر الجاهليين .

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الجملة عكس ما يصف صاحب الكتاب . هي أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي . وهي إلى حمل الشعراء المجيدين على الانتحال [1] والسطو أقرب منها إلى حملهم على النحلة والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير إن كذبوا على الفحول ، فإن كذبوا على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير .

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل العصبية تبعة تزوير الشعر وغير الشعر . فقد وجدها تحتمل كل ما يستطيع أن يحملها فتوسع في إدعاء الكذب على العرب وعلى غير العرب ، المسلمين وغير المسلمين ، وحمل كل ذلك على العصبية حمّلها ما وافقه من كذب العرب على العرب ، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب ، والعرب على الفرس . وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى ، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين . وحملها ما شاء من كذب الرُواة والقصاص على القدماء مرضاة للأمراء وابتغاء الظهور على أمثالهم من الرواة والقصاص . فهذه ألوان من الكذب زعمها ، ترجع إلى ألوان من العصبية . فكذب العرب على العرب راجع إلى العصبية السياسية ، وكذب الفرس على العرب والعرب على الفرس راجع إلى العصبية الجنسية أو الشعوبية . وكذب اليهود والنصارى على المسلمين ، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع إلى العصبية الدينية ، وكذب الرواة

---

(١) بمعناه اللغوي .

والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع إلى عصبية رابعة يصح أن تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الأنانيَّة . توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب ، وتوسع توسعا مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد . وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب ؛ وفي انطاق الناس بما لم ينطقوا به ، وتحريكهم بما لم يتحركوا له . وطريقته في هذا بسيطة : كل شيء فيه مفخرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء إحدى القبيلتين على الأخرى . وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظهرون به على الفرس . وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظهرون به على العرب . وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم ، أو لغير المسلم على المسلم ، فهو من افتراء أي الاثنين هو أقرب بذلك الشيء إلى الفضل . فأيام العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب ، وإما للعرب على الفرس ، وإما للفرس على العرب . ومآثر قريش في الجاهلية مكذوبة لأنها في الغالب إما لبني هاشم على بني أمية ، وإما لبني أمية على بني هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لأنها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول في هذا كله مكذوب لأنه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لا ينكر أن قد كانت للعرب أيام فيما بينها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب ومفخرة وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبني هاشم منها على الأخص ولبني أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقيموا ما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها الأثر المذكور . وإذا كان ذلك كذلك كما يعترف فلِمَ لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيما بينها ، ومن أيام الفرس عليها وأيامها على الفرس؟ ولِمَ يكون لقريش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الأخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي

أعقبت قريشاً تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا اذا كانت النصرانية تغلغلت « كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب » « وكان اليهود قد تعربوا حقاً وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المعقول « أن ينتشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام » — لماذا إذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء صحيحاً ، خصوصاً وغير المتهودين والمتنصرين من العرب قد أقروا اليهود والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟

الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب يدخل منها إلى كل ما يريد من تزييف أو تجريح أو تكذيب . فإنه لم يجد أسهل من أن يجعل سبب الشيء أو نتيجته دليلا على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع أن ينكر كل شيء . فالعصبية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه في الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذ من الواضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيما بينها ، ولم يكن من الممكن في يوم من تلك الأيام إلا أن ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا أن يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء الفريق المنخذل إلا أن يلجئوا في الغالب إلى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن يذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير أن يكون موضوعاً لفريق من العرب سابقه وقدمه في الجاهلية على فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد أن يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولاتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كأبيات أبي الصلت عند سيف بن ذي يزن) موضوع ، وضعه الموالي على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على

العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس والروم ان يخضع لهم ، ومَن أخذته العزة عن مقدرة فلم يخضع ولم يعص ، وإنما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنين أو أفتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب إلى الاعطاء ويعجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصي كهانيء بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر . أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يجيء فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكذوبا أو خليقا أن يكون مكذوبا لأنه يذكر للعرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالي في الإسلام !

الدين

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . فقد كتب فصلا طويلا في ذلك بعضه مفترى . وبعضه محرف ، وبعضه لا يتصل بالدين ، وبعضه ان صح فمن أثر القصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب .

فأما المفتري فقد زعم أن الناس شعروا لأمر ما « بالحاجة إلى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيتها » ! ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بايراده على مثل هذه الصورة . وإذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عربية القرآن ، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من

نزوله فأحرى بأولئك العرب وهم أخبر كثيراً بالعربية وأقرب جداً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عربية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه يمن على العرب بعربيته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألحد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد نعلم أنهم يقولون أنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . فلم يكن في العرب ولا في الموالي من يشك في عربية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آيه ، أو كل لفظة من لفظه فكان يسأل ، وكان يجاب ، وقد يطالب السائل بشاهد ليستشهد فيأتيه به المسئول ولكن المسئول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على **صحة التأويل** لا على **صحة اللفظ** . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم أنهم احتاجوا إلى إثبات عربية القرآن وأنهم استشهدوا على صحة **كل كلمة** بشيء من الشعر ! ولأمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا الزعم . فلعل صحيحا ما يتحدثون به عنه من أنه يرى القرآن أصلا أعجميا فأراد هنا أن يشير إلى هذا المعنى بمثل هذا الأسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن أن يفتح لنفسه ، كما فتح ، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظما وأسلوبا لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلما إلى إنكار امتياز القرآن بخاص من النظم والأسلوب أو ليقول بلهجة العالم الواثق « بنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسي أن من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي أن يكون الشعر الجاهلي مطابقاً للقرآن وقد أنكر من قبل أن يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وإدلال وغرور .

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم ما زعمه من أنهم كانوا يستعينون على فهم

القرآن بشعر يضعونه ! كأن القرآن كان لعبة بينهم . أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة . أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقر شاعراً ولا نحوياً ولا انساناً كائنا من كان على التلاعب بالقرآن ! أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من الغفلة والجهل باللغة والدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الهيبة بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، إن لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالمجترىء أشد العقاب . لكن صاحب الكتاب ينزل الدين من غيره منزلته من نفسه . ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلا لا يتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والأمر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير أن يقوم على ما زعم دليل . كانت هناك استعانة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن ، ولم يكن الشعر المستعان به جاهلياً كله بل كثير منه كان اسلامياً ، ولكن سواء أكان جاهلياً كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً واسلامياً فإنهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ أن يكون ذلك الشعر مفترى لأنهم فسروا به القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ أن يكون مفترىً ما هنالك من الأخبار والأشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قريش ، وشرف قريش في العرب ، وما هنالك من الأخبار المتصلة بانتظار أحبار اليهود ورهبان النصارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الاسلام إلى دين إبراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مفترى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لأن القرآن حدّث عن الجن ، وأخبر أن الإسلام دين ابراهيم ، وإن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، وإذن فينبغي عند صاحب الكتاب أن يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع

القرآن ! إذ ينبغي عند صاحب الكتاب أن يكون الناس اخترعوا تلك الأخبار تأييدا للقرآن . واستظهاراً باليهود والنصارى عند العامة ، واثباتاً لقدمة وسابقة للإسلام في الجاهلية ! كأن قدمة الوثنية في الجاهلية نفعتها حتى يُغْري ذلك المسلمين باختراع قدمة في الجاهلية للإسلام ! أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على ما يقول أحبار اليهود ورهبان النصارى حتى يلتمس لهم غير العامة دليلا على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أو كأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الأخبار ما يقول المسلمون لا ما يقول أحبارهم هم ورهبانهم . أو كأن الأحبار والرهبان سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لا بما يعرفون هم . أو كأن القرآن حجة على ما كان العرب في عصره يقولون ويفعلون اذا كان ما يخبر به متصلا بالربا وبالخلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة والسياسة إلى آخر ما عدّد في الفصل الذي عقده لإثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما إذا كان ما أخبر القرآن به متصلا بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة إبراهيم وإكبار العرب إياها ، وببعثة النبي الأمي وما كان بأيدي الأحبار والرهبان من بشرى بها ، فذلك ما لا يكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، وما لا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! فان وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن .

لكن الذي لا نفهمه ولا نجد له تأويلا يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا — حين كتب في ذلك كله — نفث في الكتاب من التهكم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا — بفرض أن ما ادعاه صحيح كله — جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن ان كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا

به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين إن كان ما تحدثوا به منحولا . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الحنيفية والحنفاء الذين مال بهم عقلهم عن عبادة الأوثان إن كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب يجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلام أن يكون للاسلام قدمة ومجد في الجاهلية أو لا يكون ؟ وهل كان لقدمة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكانة عن طريق انتحال قدمة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدمة والمجد اللذان ينحصران في استلحاق نفر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الإسلام أو يضيره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الإسلام بقرون بدلا من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ وماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلهما في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لو لم يكن لهما من نطق في الجاهلية ببيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لا يجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لا يعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لو كانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يعتقدها أهلها على الأقل . ومن اعتقدها كذلك لم يلتمس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحدوث . وإن الإنسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأي أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ،

بدلا من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ، اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها عن نفس الطريق الذي يرى أنهم وصلوا اليها منه : طريق الوضع والكذب والاختلاق .

خذ إليك مثلا موقفه من الإسلام في هذا الأمر الذي لا علاقة للإسلام به ألبتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الإسلام كان باعثاً للناس على ألوان من الكذب لا تنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلاً عن شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة الفاظه للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله فلم يعد أحد منهم في حاجة إلى إثبات صحة دين ليس في صدره منه خالجة شك ولو كان في حاجة ما ابتغاها وما ابتغيت له عن طريق كان يسترذله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى إذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استرذالاً وأكبر منه استنكافاً وأكثر منه خوفاً وإشفاقاً . ولابتغاها ولابتغيت له عن الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه إن كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده إن كان ولد في التوحيد : طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . ولكان له بعد ذلك في حياة النبي ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلاثه وعشرين عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فما حاجة مثل هذا إلى الأكاذيب يخترعها أو تخترع له لتقربه من دين هو مكنة منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من هذا إلى البيت أو الأبيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون أنه من عند الله، فكل لفظ منه مقدس. وكل اجتراء عليه بكذب أو بتحريف يعلمون أنه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء إلى أن يلتمسوا للإسلام قدمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وأنها

لو نفعت فالتماسها عن طريق الكذب لا يغني شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم إلى الكذب والقرآن الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الإسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وإبراهيم (ملة أبيكم إبراهيم . هو [1] سمكم المسلمين من قبل وفي هذا [2]) (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ، كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه [3]) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل ما هنالك . قديم قدم الإنسانية ، باق بقاء الفطرة : (فأقم وجهك للدين حنيفا . **فطرة الله** التي فطر الناس عليها . **لا تبديل لخلق الله** . ذلك الدين القيِّم . ولكن أكثر الناس لا يعلمون) [4] ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن **المسلمين** هم الذين أرادوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل ... وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ... ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبرهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد **أخذ المسلمون** يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو **أقدم وأنقى** من دين اليهود والنصارى » [5] وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن أن يكون دين إبراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنقى عندهم في زعمه من دين اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنقى عندهم إذا كان قد « شاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الاسلام **يجدد** دين إبراهيم » ولكنه يمضي

---

(١) اي الحق سبحانه .
(٢) سورة الحج .
(٣) سورة الشورى .
(٤) سورة الروم .
(٥) ص ١٤٩ — ١٥٠ .

على وجهه ليزعم – رغم الآيات الماضية – أن تجديد الإسلام دين إبراهيم ، كان إشاعة ، وأن من هذه الإشاعة « أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور » وإذن فأحاديث هؤلاء الحنيفية « قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الإسلام لا لشيء إلا ليثبت أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة » الو لم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك، وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بخطة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم والتماسه مصادر للقرآن في شعر أمية وغير شعر أمية ، إذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين في الإسلام من الفرنجة الذين إن عرض لهم ما يخالف أساس الإسلام لم يترددوا في قبوله، في حين أنهم إن عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه إلا مكرهين . الذين بدأوا بمقدمة باطلة أفسدت عليهم كل منطقهم إذ فرضوا أن الإسلام من عمل محمد ، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لا بد ملتمسون مصادره في غير مصدره الحقيقي . وهم من أجل ذلك يتخبطون في أبحاثهم في الإسلام تخبط صاحب الكتاب .

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيرى أن المكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسخ الحقائق ، وأنه بمسخها إنما يجني على نفسه لا على الدين ، ولننظر فيما لم ننظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والإسلام خاصة من الأمور التي جعلها أسباباً لوضع الشعر على الجاهليين .

القصص .

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الإستاذ قيمتها ويعرف كيف يلهي بها الناس ويعرف أنها مطية الخيال وأن الخيال لا يعرج كثيرا على الحقيقة ، فهي أجدر أن تتحمل ما يحملها الأستاذ من غير أن ينتبه أحد إلى سوء ما حملها .

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الأول أن القصص في الصدر الأول كان خيالياً ، والثاني أنه كان في حاجة إلى مقادير كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في ألف ليلة وقصة عنترة . ومن الأمر الأول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الأخبار موضوعة أو جديرة أن تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الأيام من الشعر موضوع أو جدير أن يكون موضوعا . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجتين كلتيهما ، وكان خطؤه فيهما راجعاً إلى خطئه صراحة في إحدى المقدمتين وخطئه ضمنا في الأخرى .

وفي الحق إن القصص العربي الخيالي كان يحتاج إلى كثير من الشعر يمزجه بالنثر زينة وعاطفة ولحنا . ولكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان سمر الناس ما يجري بينهم من الحوادث والغارات لا ما يتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لا يكاد يمر يوم إلا بوتر يدرك أو حلف يعقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيَّت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير مثله يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعراً . مَنِ استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءاً من الأدب أو كان أدبهم جزءاً من التاريخ ، لأن حوادثهم لا تقدر قدرها ويعرف وقعها أو يعلم بعض ما قيل حولها من الشعر . وشعرهم لا يقدر قدره وتدرك مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الإسلام فكانت السُنَّة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس عن ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالإسلام إلى أوائل العصر العباسي تاريخه أيضا قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعاً

بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيراً عن العواطف المختلفة فهو في ذلك كتاريخ الجاهلية ، ليس بينهما فرق إلا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات .

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوقعها قائمة بجوار الحقائق الأخرى جنبا لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتياب ، فأدنى إلى العجب والريبة أن تجد جزءاً كاملا من تاريخ الأمة العربية وقع قبل شروق الإسلام بقرن أو بعده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل .

والقصص عند العرب لم يكن في الأول إلا حكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم ، وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ما ليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد إلا السرد والحكاية ، حكاية الواقع لا حكاية الخيال. ولم يكن الخيال قد علق بها بعد، ولم يكن الخيـــال صار جزءاً من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن إياها دائما بهذا المعنى الحقيقي : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين) (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين) — فإن الكلمة في هذه الآيات الكريمة لا تحتمل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن .

فالقصص عند العرب إذن كان تاريخيا يعبر عن واقع لا عن متخيل. ولا يدرى بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالي ، أي القصص الذي كانوا يقصدون فيه إلى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون أنها لم تقع بدلا من القصد

إلى سرد الحوادث كما يعتقدون أنها قد وقعت . ولعل الأمثال على السنة البهائم أقـــدم أنواع القصص الخيالي عندهم ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . إنما النوع الذي نقصده والذي يهمنا فيما نحن بصدده هو الذي يدور حول الإنسان . هذا النوع إذن لا يدرى متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر فان أول ذكر معروف لألف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ورد في مروج الذهب [1] والفهرست في القرن العاشر الميلادي . وهي طبعاً كانت موجودة قبل أن تذكر ولكنها وأمثالها لا يرجى أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنترة في صورتها الحاضرة وما إليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير .

ومهما يكن من ذلك – واستقصاؤه يحتاج إلى بحث وتنقيب – فإن القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية. وكان من الطبعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي – أو بعبارة أخصر على التاريخ – من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير أن الشعر الذي في التاريخ شعر تاريخي يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالي فنسبته إلى من نسب إليه خيالية طبعــا إلا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضا .

ومصدر الشعر في القصص الخيالي ما هو ؟ أوضعه القصّاص ؟ أم كان كل قاص كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقفه فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف ما يريد ؟ .

---

(١) دائرة المعارف البريطانية .

هذا كغيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد . فالقصاص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه إلا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فمن المستبعد أن يكون قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصاص والقصاص أنفسهم كانوا لا يقدرون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء إنما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجوداً حين ظهر القصص الخيالي . كان موجودا في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثّل القصاص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في ألف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الأندلسي وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضا ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر إلى إلى غير أهله يريد بذلك كذبا لأنه كان يعلم تمام العلم أن المقام وحده كاف لإفهام القارىء المهمّ أن النسبة محض خيال .

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوئه ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في ألف ليلة وفي قصة عنترة على وفرة ما كان يحتاج إليه القصاص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ! واستنتج من ذلك اضطرار القصاص عندئذ إلى الاستعانة بالشعراء في تلفيق الأشعار وبغير الشعراء في تلفيق الأخبار ، مع أن تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكدس الشعر أمام القصاص . وزعم أن لديه نصاً يبيح له أن يفترض استئجار القصاص الشعراء للتلفيق هو ما رواه ابن سلاّم من أن ابن اسحاق كان يعتذر عن غناء الشعر الذي كان يرويه بقوله : « لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله » مع أن هذا النص إن كفى وحده لأن يبنى عليه ينقض ما

ذهب إليه صاحب الكتاب من استعانة القصاص بالملفقين إذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وإنما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتذر بجهله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من المنحول في الشعر الذي كان يرويــه . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الأستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغثاء وغير الغثاء من الشعر لا موه فيما روى من الغثاء، ويدل على أن أولئك الملفقين الذين زعم كانوا لا يقدرون إلا على الغثاء الذي لا يخفى على الناقد ، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غثاء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتجه صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصاص بالشعر المنحول حرفة يحترفونها فان ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره ، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل ، هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدده اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحيح هو كما قالوا أم غير صحيح .

ومن المهم أن نلاحظ أن الذين لاموا ابن اسحاق قصروا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غثاء من الشعر ولكنه لم يرو غثاء من الأخبار ، وإلا للاموه فيها ولأنكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لأن الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفا لا يجهله أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الإسلام وتتعلق بعهـد الرسول صلوات الله عليه بأعلام الإسلام . والمسلمون في الصدر الأول حرصوا على أن يحصوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في إحصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدتهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجموع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجموع بعد

الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقروه عليها حين قصروا لومهم على غيرها ، وزاد هو إقرارهم تأكيداً حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة سيرة الرسول إنما هو — عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب — نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل ألف ليلة وسيرة عنتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخا معروفا مثل سيرة الرسول وسيرة ما جرى بعد الرسول في زمن الخلفاء الراشدين منهم منهم وغير الراشدين . وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ . وإدخال صاحب الكتاب التاريخ الاسلامي وما حواه من شعر وخبر في الدائرة التي يريد أن يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق ، لأن الأسباب التي جعلته ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ الإسلامي وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من من شعر ، إذ لا يمكنه أن يقول عن الشعر الإسلامي أن اكثر رواته وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواة الشعر الجاهلي ، ولا أن الاعتماد في العصر الإسلامي كان على الذاكرة وحدها كما كان في العصر الجاهلي . فالكتابة كانت فاشية ، وإذا كان التأليف قد بدأ متأخرا قليلا فالتدوين قد بدأ مبكراً في عهد الرسول . كذلك لا يمكنه أن يجعل القدمة والسابقة وسيلة إلى استكذاب الناس على الناس في صدر الإسلام الأول كما جعلها وسيلة إلى استكذابهم على الناس في أيام ما قبل الإسلام . فتسوية الرجل بين العهدين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك . يشك عن وسواس لا عن دقة وتحقيق .

والقصص في القرن الإسلامي الأول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر . فقد

كان قصصاً تاريخياً، يتحرى القصاص فيه الواقع فيصيبون في قص ما شاهدوا . وقد يخطئون في حكاية ما لم يشاهدوا، ولكنه خطأ الجاهل لا خطأ الكاذب . وهذا التحري والقصد إلى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصاص أو المؤرخين في ذلك العهد وبين القصاص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة عنترة وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس الكبير أو بغيره من الروائيين . وقصدهم إلى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان إلى ما رووا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محصت رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقاة كانت نتيجة ذلك التمحيص جديرة بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها إلا بمبرر ، ولا تركها إلا ببينة ؛ ثم لا ينبغي تركها إلى ما هو أقل منها جدارة بالثقة والاطمئنان .

أيام العرب

فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها إلى ما قبله الثقاة أمثال أبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن سلام ، وألا يعدل عن شيء من ذلك إلا إذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة ، وهيهات . وشك صاحب الكتاب فيما صححه الثقاة من أخبار تلك الأيام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحملها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولا لم تكن من قاة الاثر في العرب بحيث يخفى مكانها ، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها ، يعلمها الكبير الصغير في كل القبيل الغالب والقبيل المغلوب ، ليفخر ذاك وليثأر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثأر في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقريب هو أم بعيد من العصر الإسلامي فيكون للنسيان إليها سبيل وجدناها كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف

الثاني منه . فيوم خزاز الذي انتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كليب وائل وقع سنة ٥٠٠ م[1] ، ولم يقتل كليب إلا بعد ذلك بزمن . فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الأول من القرن السادس وانتهت بالصلح بين بكر وتغلب حوالي سنة ٥٣٤[2] م . ثم وقعت أثناء ذلك أيام وجاءت بعد ذلك أيام اشتهرت منها طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس ، كالمشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفجار والأيام بين الأوس والخزرج . وقد وقع بعض تلك الأيام بمقربة من الإسلام مثل يوم بعاث ويوم الفجار الآخر ، وبعضها وقع بعد ظهور الإسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيطين ،وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم، وكثير منها شهده أناس أدركوا الإسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدود ويوم الكلاب الثاني اللذين شهدهما قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح ، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدها عمرو بن معد يكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الإسلام .

فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل أنها نسيت . أما القول بأنها اخترعت اختراعا فانه لا يقوله كاتب يحترم نفسه ، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره ، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاسم لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد ، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء،

(١) تأريخ المؤرخ العالمي .
(٢) دائرة المعارف البريطانية .

فمن لا يفهمها لا يفهمه. ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة. وأرذل الكذب كذب لا معنى له . وأحقر الخيال خيال غير مفهوم .

فأنت مثلاً اذا قرأت : .

ألا أبلغ أبـا حنش رسـولاً فما لك لا تجـيء إلى الثواب
لتعلم أن خـير الناس ميتـاً قتيل بين أحجار الكُـلاب
تداعت حوله جُشَم بن بكرٍ وأسلمـه جعاسيس الرباب

لا يكاد تفهم منه شيئاً — على سهولة ألفاظه — حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تَنَصُّر شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تَنادي الأخوين كل في عسكره ، يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، إلى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبو حنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجير له فدمعت عينا مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتلُ فقال ، أنما أدفع الثواب إلى قاتله وهرب أبو حنش عنه ، فقال مسلمة [1] تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يُعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم .

وكثير من الشعر الإسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعزى بحوادثها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي والديه :

أرى كل حي ما تزال طليعـةٌ عليه المنايا من ثنايا المخـارم
يذكرني ابنيَّ السما كان مَوْهناً إذا ارتفعا فوق النجوم العواتـم

(١) المقدح ثالث : يوم الكلاب الاول .

وقد رُزِىء الأقوام قبلي بَنيهم وإخوانهم. فافْنَيْ حياء الكرام
ومات أبي والمنذران كلاهمـــا وعمرو بن كلثوم شهاب الأراقم
وقد كان مات الأقرعان وحاجب وعمرو أبو عمرو وقيس بن عاصم
وقد مات بسطام بن قيس بن خالد ومات أبو غسان شيخ اللهازم
وقد مات خيراهم فلم يُهلكاهم عشية بانا ، رهطِ كعب وحاتم
فما ابناك إلا من بني الناس فاصبري فلن يرجع الموتى حنينُ المآتم

أو يقرأ قوله يفتخر :

ألــم تــر أنــا بــني دارم زرارة منـــا أبـــو معبد
ومنــا الــذي منــع الوائــدا ت وأحيا الوئيد فلم تــوأد
ألسنــا بأصحــاب يــوم النسا ر وأصحاب ألو يــة المربد
ألسنــا الــذيــن تميم بهــم تَسامى وتفخــر في المشهــد
ونــاجيــة الخــير والأقرعا ن وقــبر بكاظمــة المــورد
إذا مــا أتــى قــبره عائــذ أنــاخ على القــبرِ بالأسعــد
أيطلــبُ مجــد بــني دارم عطيــة [1] كالجُعَــل الأسود
ومجــد بــني دارم دونــــه مكان السماكــين والفرقــد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق :

تحضض يا ابن القين قيسا ليجعلوا لقومك يوماً مثل يوم الأراقم
كأنك لم تشهد لقيطــا وحاجباً وعمرو بن عمرو إذ دعوا يال دارم
ولم تشهدا الجونين والشعبَ ذا الصفا وشدات قيس يوم دير الجماجم
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامــر وبالحنو أصبحتم عبيــد اللهازم
إذا عدت الأيام أخزين دارمــا وتخزيك يا ابن القين أيام دارم

---

(١) ابو جرير .

من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئا إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمدة يفخر بها ومذمة يهجى بها . أما اذا كان ممن لا يعتقدون في الأيام والأنساب يراها محالاً وقصصا خيالا يراد به اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب فخير له أن يدع الأدب العربي والنظر فيه جانباً فانه لن يجد له طعماً ولن يحسن له فهما ولن يجيد له تعليما .

على أن العرب كانوا يعتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها تاريخاً وكانت أخبارها مستفيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تكاد لفرط إيجازها تشبه الألغاز . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر ، ومعاير ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيهما أصدق مدحا وأكبر فخرا وأمضى هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعاير ارتفاع قبائل واتضاع قبائل فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس ويرتفع أناس ، أو من شعر مكذوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت ويفخر فاخر به فلا يقول له المفخور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى اليه لو لم يكن يخشى أن يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه .

خذ مثلا اليك يوم شعب جبله أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن زرارة وأسر عمرو بن عُدَس وحاجب بن زرارة وهم الذين سماهم جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع أن تفتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء ولا الفرزدق ما حل بهم في ذلك اليوم.فالوقائع متفق عليها الخصمان كلاهما ولكن أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعاير حين يهجو من غير أن

يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها .

واتفاق الخصمين والناس جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنها كانت فوق متناول الشاك ، بعكس مـــا لو كانت من اختراع القصاص في العصر الاسلامي كما يريد منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم اذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع لأربعين سنة قبل الاسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الاسلام أناس شهدوه منهم حاجب بن زرارة نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفـــد تميم . لكن صاحب الكتاب يرفض وينكر ويشك من غير أن يكلف نفسه مؤونة النظر والتحقيق ، ويكفي أن يكون في تلك الأيام فخار لقوم وعار لآخرين ليجعلها صاحب الكتاب من مخترعات القصاص حتى يستطيع أن يقول عن شعرها انه موضوع .

على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصاص في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصاص كالذين زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها إلى الاشراف ، ويزينونها بالشعر يستقرضونه ممن حولهم من الشعراء. انما هذا شيء يفترضه صاحب الكتاب افتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه يحب أن يقيس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء اليونان . فقد قرأ عن قصاص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في الأعياد والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصاصاً يجالسون بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير عن عنترة أو أبي سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر إلى ذاك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج حال العرب مما يرى الآن ومما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يعنيه بألف سنة أو يزيد . وليس شيء من هذا بدال علىّ شيء مما يريد . والهوى وحده هو

الذي يزين لصاحبه أن يستنتج عصراً يجهله من عصر بعده بألف سنة أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام جانباً فانه محض ادعاء لم يثبته ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً مستقلا عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصي ما استطاع من الحوادث والوقائع التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصاص في العهد الذي وقعت تلك الحوادث فيه . لكن صاحب الكتاب لم يأت بحادثة واحدة ولا بخبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلا عن نوع القصص والقصاص في الصدر الأول من الاسلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد ؟ واذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية قبيل الاسلام ؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم ؟ إن من الضروري تبيان بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يعتقدونه انما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آلة في أيدي القبائل والأمراء يتوسلون بهم إلى مختلف الأغراض التي لا يتوصل اليها بالأكاذيب .

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوبية نفس مسلكه في القصص . لم يبحث أولا عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بعد ظاهرة قومية وإلى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تحملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استثارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيم كان هذا

وفيم كان ذالك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين ؟ لم يبحث عن هذا وشبهه ، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها وإلى أي حد كان موجوداً ؟ وماذا كان أثره في مكافحة هذه العصبية الجنسية والى أي حد أفلح مكافحتها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحثه بالاستناد إلى الحوادث المعينة والحقائق المعدودة قبل أن يستطاع تعيين قسط الشعوبية من تبعة وضع الشعر على الاسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لا تخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها إلى الاثبات بل إلى الترجيح . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على الموالي لا يستثني ولا يستأني . وأن ذلك الحقد كان يحمل كُلاً على الكذب على كل . فالموالي كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب سلطان العجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد انهم لم يذلوا للعجم ، مع انه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس في الجاهلية سلطان وان قد كان للعرب فيها أنفة وإباء ، ولا يسأل نفسه مع اقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت حقاً ما دامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو إلى قول مثلها أو كانت على الاقل لا تمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء إثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الاثبات بل لم يكن هناك من حاجة إلى الاثبات اذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإباء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعها ازاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى يصور لك الأمور لا كما كانت ولكن كما يهوى ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها على أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً

على قوة الايحاء في حملك على التسليم له بما يريد .

وفي الحق ان خلط صاحب الكتاب في هذا الصدد لكثير ويكفي أن تقارن بعض كلامه ببعض ليتبين لك انه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعمى هجا آل الزبير فأجزل له عبد الملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالي كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

واذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالي من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأهمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالي ! فاذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النيل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الاناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يقوضوا سلطان الروم وانما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم بينا هو يزعم أن علماء الموالي كانوا يزدرون العرب وأن أبا عبيدة « كان

« يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! فلم يكونوا يزدرونه اذن كما كان يزدريهم ؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزري بهم ؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوي أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز [1] الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار [1] الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب ان العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي ؟ أفكان العرب في حاجة إلى اختراع ايام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب ؟ أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يرويها ويصححها من العرب الرواة الثقاة كالأصمعي وابن سلام ؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة الى شيء من النقد والتمحيص يقيه شيئاً من تلك العثرات .

قلة نقده الأخبار

وحاجته هذه إلى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحجة لخصومه أكثر مما فيها من الحجة له . وقد رأيت كيف استشهد على تلفيق ابن اسحاق للاخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من تهمة التلفيق وبراءة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضي الله عنه كان « قرشياً تكره عصبيته أن تزدرى قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر » في الصفحة التي يذكر فيها انه رضي الله عنه رد عبدالله بن الزبعري وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار في قريش

(١) العقد الفريد : ايام العرب .

كما انشداه من قول شعراء قريش في الانصار وأن حساناً أنشدهما حتى اشتفى ! ولو كان صاحب الكتاب ينقد ما يكتب لرأى في هذا الخبر تكذيباً للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى في الاشعار التي رواها للنعمان بن بشير تكذيباً لما ادعاه على النعمان من أنه كان سفيانياً ولرأى في الخبر الذي رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكذيباً لما ادعاه عليه من أنه كان اموي الهوى ، إذ لا يعقل أن سفيانياً يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثووا ببدر منكم   يوم القليب هم وقود النار

كما لا يعقل أن اموياً في هواه مادياً في نزعته يموت مع عبدالله بن الزبير ! ثم لرأي أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء الشعراء أمر عصبية طغت حتى لم تدع للدين سلطاناً على النفوس إذن لما طلب كعب ابن جعيل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعتهم من يزيد بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقدم ابن جعيل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولعله حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الكلمات الشديدة « أتريد أن تردني كافراً بعد ايمان ؟ » وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار .

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل من النقد يؤدي إلى الشك فيها إن لم يؤد إلى نبذها كحديث اسماعيل بن يسار مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الكتاب على بغض الموالي للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة.قال نقلاً عمن نقل عنه ان

---

(١) في الأدب الجاهلي ص ١٢٩

اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي هنا يقول أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي. فلما خرج تبعه من سأله ما تلك المروانية؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه يلعن آل مروان عند موته وجعل امه تسبح الله بلعن آل مروان . وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها ، فإنا اذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة في التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحمق بحيث يفسر مروانيته ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهو لا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد أو بعض اخوته فينزلوا بابن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية ووراثته عن أبويه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى ، ثم لا ينفعه عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهذه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقعاً كوقع الهجاء .

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثاني أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه سمع حساناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها فأبى عبد العزيز عليه مستعيذاً بالله أن يكذب على الله ورسوله ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنشدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الابيات المشهورة التي أولها :

الا لله قوم و لدت أخت بني سهم

ونسبها إلى ابن الزبعري كما اختار عبد الرحمن . قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني : « فهي إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزبعري » وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية

على علاتها واتخذها شاهداً على كذب بعض الشعراء على بعض في الاسلام ولكن لم يفطن إلى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يفطن إلى أن الابيات منسوبة في طبقات ابن سلام إلى ابن الزبعري على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفي عليه رواية يرويها صاحب الاغاني تقدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته فان الذي يصل إلى أبي الفرج من هذا بعيد ألاّ يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعده في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو إلى التريث والتردد فان حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٤هـ فلكي يستطيع عبد العزيز أن يقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فانها تذكر كتباً للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضاً ؟

على أن هنالك خبراً أقصر ولكن لعله أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الاعشى بيتاً :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت ! والبيت لا يمكن ان يضعه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة

تجريح الراويتين جميعاً مع ما هو مشهود لهما به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء ولو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما سارع الى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو او الاصمعي . ولعل ابطاءه كان يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه على الأولين لما عرف عن أبي عمرو والاصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد .

الرواية والرواة

وهذا يفضي بنا إلى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل الرواية . وهو فصل يدور أكثره حول حماد وخلف الأحمر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والأصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا يرتادون الأمصار .

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لها بأنهما لم يُعرفا « بفسق ولا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت إلى حماد لا تدع محلاً لنسبته إلى أيهما . ولو جوزنا البعيد وفرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه وأدعى إلى الاطمئنان اليه إذ ليس سهلاً على مثل أبي عمرو أو الاصمعي أن يعترف بكذبة كهذه كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اقترف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف بغيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب. فهذان راويتان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما

(١) العقد الفريد « ثالث » باب في رواية الشعر .

يدعو إلى الشك فيهما ، ولا إلى زلزلة تلك الثقة بهما . وإذن فلا محل للشك فيما يرويان .

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يحص صاحب الكتاب عليه اعترافاً ولم يجد عليه في الرواية مطعناً إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لوثقوه . أي أن خصوم الرجل لم يحصوا عليه مأخذاً في ما روي مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالرغم من هذا فأكبر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارىء تصديق هذا إلا قوله « وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني » !

وأما حماد وخلف الاحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيكفي في تجريحهما ونبذ ما استقلا بروايته انهما اعترفا بشعر كثير وضعاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد .

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فـان قوله عنه في طبقاته (١) « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس ببيت شعر واصدقه لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً ألا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فإنا نشعر أن مسألة خلف في حاجة إلى البحث وإن كنا أيضاً نميل إلى اهمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد .

وأما حماد فلا سبيل إلى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد

(١) ص ٩ طبعة ليدن .

عليه العارفون أمثال المفضل الضبي ويونس النحوي . وأعلن المهدي في الناس حين كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية المفضل . لكن افتضاح أمره هكذا لا بد ان يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء لم يكونوا يعتمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به وإذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا لنصبه إياه نموذجاً للرواة .

وأما الأعراب فصاحب الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل البادية استدراراً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا انه مصيب ولكن في بعض هذا لا كله . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمم بن نويرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمراً وعجز الاصمعي وخلف أن يعدا أكبر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لهما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدوياً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما بمستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى لشعر البادية من كل منهما وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي واسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكاً ينسبه إلى سبعين شاعراً مختلفين ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك الا انهما يجهلان أولئك الشعراء السبعين .

وأما خبر داود بن متمم مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فان كذب داود على أبيه لم يجز على أبي عبيدة وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان كذبهم يخفى على الرواة .

فالرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لا ينكر عليهم صاحب الكتاب هذا وإن حاول أن يجرحهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمناء منهم وسيلة إلى التشكيك في الأمناء . وكان المعقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة إلى أمناء وغير أمناء فيحاول امتحان الشعر من ناحية رواية وينظر أي الشعر رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير الثقاب ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب الكتاب بدلا من أن يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في أمانة الامناء من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد وقدرة أولئك على التلفيق .

فأما قدرة خلف وحماد ومن اليهما على التلفيق وعلى محـاكاة الجاهليين فقد بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولسنا ندري ان كان يريد بهذا أن الله قد اختص الملفقين وحدهم بهذا العلم الفذ والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والمقدرة واقياً لهم من الانخداع بهم والوقوع في شرك تلفيقهم . على اننا نحب أن نعرف من أين جاء اولئك الملفقين ذلك العلم وتلك المقدرة وهم قد ولدوا وماتوا متأخرين ولم تولد معهم تلك المقدرة ولا ذلك العلم

باللغة والشعر . أفليس إقرار صاحب الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يُلزمه من ناحية أخرى ان يقر بأن قد كان هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر ، فلما نشأوا أخذوه وتفوقوا فيه ؟ وهل ليس معنى ذلك ان قد كان هناك علم بلغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في نقده ويمهروا في تلفيقه ؟ واذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب واشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً ؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحماد أو خلف دليلاً على أن غيرهما أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كانا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد ؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحماد تلك القوة الخارقة في التلفيق لا يجد من نفسه استعداداً للتسليم بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعلمها الناس قبل أن يحتذيها مثل خلف وحماد ، مستعد لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس . وهو مستعد لأن يسلم لذلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالا يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبديهة اذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الحظوة عنده . وإلا فكيف يمكن أن يدس حماد أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحماد وخلف مواهب الفحول أجمعين ؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماد للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب « انه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » ويمتحنه الوليد حتى يضجر ، ويجيزه بعد أن يوكل به يتم

امتحانه ، من غير أن يكون حماد قد ارتجلها ارتجالاً أو أعدها اعداداً ما دامت تلك القصائد أو اكثرها أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهاد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأمناء على التلفيق بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأمناء على النقد . فهو غير ميال إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغثاء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم انهم غير قادرين عليه ويزعم انهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ . وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب انفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول هذا الاطلاق . لم يقل العرب وانما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وانما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب ، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب .

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغثاء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه ! فقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على انها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد

أن يسلب ابن سلام باليمين مـــا أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبته له من مقدرة على معرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ! لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بيِّن الصنعة » فهم عن معرفة غيره أعجز .

دَيْن القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقارنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء يصفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة إلى الخفي تارة وبالغفلة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من نقد صواب . ونحن لا نبالغ حين نقول ان مافي الكتاب من نقد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجمهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعريته من المنقول عن ابن سلام عريته عن أثمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لا تغني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج .

واذا حاولت أن تحصي المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب أسباب انتحال الشعر الذي تهكم فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة إلى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب إلى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدثوننا أو والرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير .

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسي لغة أبيه مأخوذ عن الطبقات.[1] وقول أبي عمرو بن العلاء عن لغة مضر ولغة حمير منقول عن الطبقات أيضاً [1] . وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللغة كما يدور فصل الشعر الجاهلي واللهجات حول رواية تنقل الشعر في القبائل التي هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات [1] .
ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتحال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة مآخذ في فصل السياسة وانتحال الشعر وخمسة في فصل الدين ، وعشرة في فصل القصص ، وستة في فصل الرواة ، وعلى هذه المآخذ بنيت في الواقع تلك الفصول . ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا نعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام .

على أن نوع المآخذ عن القدماء أهم كثيراً من عددها . فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأمهات أفكاره كما هو مدين له بشواهده . فأما فكرة الوضع والانتحال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الاشعار التي كان يردها خلف ليعلم ان قد كانت هناك أشعار ترد لأنها مصنوعة [3]

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه إلا أقله فقد أخذه

---

(١) ص ٤ .

(٢) ص ١٣ .

(٣) « قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان ابي محرز – وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله – بأي شيء ترد هذه الاشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم انت منها ما أنه مصنوع لا خير فيه ؟ قال نعم قال افتعلم في الناس من هو أعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تنكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه أنت » . اهـ من ص ٣ طبقات . ليدن .

مما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب [1] وقول أبي عمرو بن العلاء [2] .

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرياتها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم واشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » .

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى بيتين يرويهما الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولهما لحسان . قال : « واخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن قدامة بن مظعون الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان . وقريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان » ومن يقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في انها (أي قريش) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهجى فيه الانصار » [3] يظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لا هو من ابن سلام .

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولّده كله من قول ابن

---

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته ، نزما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالامصار راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا إلى ديو مدون ولا كتاب مكتوب فألقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره » ١٠ طبقات .

(٢) « قال ابو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافر لجاءكم علم وشعر كثير » . طبقات ص ١٠ .

(٣) الكتاب المنقود ص ١٢٨ .

سلام [1] « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن اسحاق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر انما أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك له عذراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود! أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين ؟ » . هذا نقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب انه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقرأ الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام [2] وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الاشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة وبعضه إلى علي وبعضه إلى حسان وبعضه إلى كعب بن مالك، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى » [3] فاذا ما قرأت هذا فقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب إلا تمديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه الا منعكس عن تأفف ابن سلام وتهكمه بابن اسحاق ؟ ثم فتش قول صاحب الكتاب مرة اخرى هل ترى فيه نقداً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله

---

(١) ص ٤ طبقات .

(٢) سيرة ابن هشام مبنية على سيرة ابن اسحاق .

(٣) الكتاب المفقود ص ١٦٣ .

« والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لا يقوله إلا من درس تواريخ الاشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن منهم لم يقله ؟ ثم ارجع بعد ذلك إلى ابن سلام ألا ترى انه هو الذي درس ونقد وحكم وأفاض على صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره أن أبن اسحاق « كتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال » ؟

ثم عاد وثمود وحمير وتبع والعماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة صاحب الكتاب واتخذ منهم وحياً قوياً يوحي به القارىء أن القدماء كانوا لا يحسنون علماً ولا نقداً إذ نسبوا إلى عاد وثمود ومن اليهم من الشعر ما لا يمكن أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه . أتظن أنه اهتدى من نفسه إلى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والذي هو أصدق وأقوى ما في الكتاب ؟ إذن فاقرأ قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط عاد وثمود وحمير وتبع » [1] ، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا شعراً قط « ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين؟ » [2] ثم احكم بعد أن تقرأ هذا من الذي أوحى إلى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وثمود وحمير وأضرابهم ؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد يذكره أولا في في كتابه على أنه له حتى اذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توقي التهمة بنسبته

(١) ص ١١ طبقات .

(٢) ص ٤ طبقات .

متأخراً إلى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ ، وعلى أنه تأييد منهم له وتقصير منهم عنه ؟

ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد ان خلطه بكثير من الباطل ، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء فما كتبه عن حماد الرواية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات ، ما نسبه إلى ابن سلام منه وما لم ينسبه ، سواء في ذلك الحوادث المعينة كحادثته مع بلال ابن أبي بردة ، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه . كذلك ما كتبهُ عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصة من ابن سلام ، كخبر داود بن متمم ابن نويرة مع أبي عبيدة وخبر ضمضم مع الأصمعي ،وولّد عامّهُ من هذا الخاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب .

وهناك مآخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره سواء في ذلك ما أبقاه منها على حاله ، وما خالفهم فيه ، وما جرف منها لأمر في نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير واقاصي اليمن وكقول ابن سلام في ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع أنه لم ينع عليه إلا عدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد . ولكننا لم نرد ان نحصي ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وانما أردنا ان نذكر من ذلك ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها ، وعلى ان ادلال صاحب الكتاب على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصروا ، وقوي على النقد حين ضعفوا ، انما هو إلى البطر والادعاء أقرب منه إلى التحري والانصاف .

على أننا نحب قبل ترك هـذا الباب أن ننبه إلى أمر مهم يتصل بموقف

---

(١) ص ١٤٦

صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما بدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملة . والشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فلِمَ هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خبرا وقد شمل بشكه كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه — لو كان منطقياً مع نفسه — ألا يقبل منهم شيئاً حتى يثبته هو من جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكلفه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يمنعه من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته اذا كان يقع في نفس ما ينعي على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لا ثالثة لهما : إما أن يمضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبته هو حتى لا يبني على مشكوك فيه ، واذ قد بنى فما بناه منهدم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانباً ، واذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء لا أن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه . من غير مرجح ما للمأخوذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه اليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الكتاب .

أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه انقلب فيها مؤرخا ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الإسلامية كما يعرفها التاريخ أسباباً كافية لتفسير فرضه فبدأ يضع تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك

الحياة ما لا يوافق فرضه مختلقاً حيناً ومتوسعاً حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أورده لا على أنه تاريخ جديد للاسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخييل ذلك إلى طلبته على جهلهم بالتاريخ الإسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى. فكان مثله وحقائق التاريخ الاسلامي في ذلك مثل پُرُكْرَسْتِيس وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة تسيوس . كان عند پركرستيس فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيراً شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أوصاله ، واذا وجد الضيف طويلا بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالعهم بين يديه يأتيهم الموت بين الشد والبتر لم ينج منه إلا واحد صادف أن كان طوله كطول السرير فلم يحتج پركرستيس إلى شده ولا إلى بتره فاستبقاه خادما . كذلك مثل صاحب الكتاب عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرضها عليه يشد منها القصير ويبتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماما على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف پركرستيس ، لم ينج منها إلا ما وافق فرض هذا كما لم ينج من أولئك إلا ما طابق سرير ذاك لكن ما مات منها لم يمت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب .

فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء فروضهم والحقائق . هم يقيسون فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق فرضه بدلا من أن يقرأ فرضه في نور التاريخ .

٢ ــ الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب أن يبدأ كتبه بفصول تكون كالمقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه إلى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كعادته في الكلام لهجة المدل الواثق حين يكون أوهى ما يكون موقفا وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولمعارضيه أسوأها ليدخل من ذلك إلى نفس القارىء بما يريد . فهو لا يستطيع أن يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون ولا أن يسمي حقا ما ليس بالحق ، ولا تاريخا ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذن فهو لا يستطيع أن يعترف بما يقال ويروى عن الشعراء الجاهليين لأن «كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وانما تبعث في النفوس ظنونا وأوهام . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محللا ناقداً مستقصيا في النقد والتحليل » ! وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الاستاذ نفسه هذا العناء في نقد قصص واساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثير إلا أوهاما ، والاستعراض والنقد لا يكونان الا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . واذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعب الاستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت إلا عن هذه الطريق ولم يكن اليه سبيل غيرها لانه كان عصراً أمّيا لا يعرف أهله الكتابة وانما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فاذا كانت الرواية لا يمكن أن تغني ، ولا ينفع معها نقد ولا تمحيص أسانيد، فماذا يطمع

صاحب الكتاب أن يصل في النهاية اليه وليس هناك الا الرواية تنتظره عند آخر الطريق إن وصل من الطريق إلى آخرها ؟ ولماذا لا يغلق الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ واذا كان كل ما يستطيع أن يعلمه الآن هو أن يرجع إلى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجتهد في أن يصل عن طريق المقارنة والنقد إلى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء إن سلكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لأنهم كانوا أقرب إلى العصر الجاهلي عهدا ، واكثر باللغة إحاطة ، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة ودراسته ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق إلى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا — اذا كانت شيئا غير الشك المجرد ولم تكن سراً من أسرار الصناعة — لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق وما لها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما اهتدى اذا كانت مما يهتدي به أحد إلى شيء ؟

وقد تحدث الاستاذ بأنه يأبى كل الاباء أن يكون اداة حاكية أو كتابا متحركا . وهذا أمر حسن من غير شك. وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجد نفسه مضطرا إلى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالما لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماما فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب ما رضيه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به «على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان» وان كنا نخشى الا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمحيص ، فان اكثر الناس يرون المطالبة باثبات كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضيه أهل العلم من الناس طغيانا .

ويقول الاستاذ أنه لا يقدس أحدا من معاصريه ولا يبرئه من كذب . فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محمودة واعتدال أحق بالحمد . لكن عدم تبرئته أحدا من « الكذب والانتحال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في الخطاب إن لم يكن أريد به ظاهره ، فان كان أريد به ظاهره سموه اسما أقسى من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فانا نظن في الناس من يحبون أن يعرفوا أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ، ولا نشك في أن فيهم من يرونه قد أنصفهم إن كان يعتبر نفسه معاصراً لنفسه. ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك .

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الجديد في المساومة عند البيع والشراء وصف فيها أنصار الجديد بأنهم منطقيون يساومون ويماكسون ويستعملون ملكة النقد مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يسيئون الظن بأهل البيع هنا ويحسنونه بأهل العلم هناك . ولسنا نجد بدا بعد هذه الاشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها ليرضاها أنصار الجديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بـــدا من تركه وشأنه فيما كتب في أناس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها في مثل بدائع الزهور ، وللدكتور أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد وجود أناس كاولئك اذا شاء .

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف أن صاحب الكتاب حين اراد الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعملاق الذي يبلغ بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل مبادىء النقد الصحيحة التي سيستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحوله والتي يقول إنها خير من مناهج القدماء .

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء ربيعة وشعراء مضر. أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط. لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال . وله على ذلك دليل تلك النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني والتي فرغنا منها ومما بناه عليها في نقد ذلك الكتاب .

وقد اراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لمحة أن يكر على ما للقدماء في شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من اشعار فيذهب بها أيضا ، فعرّض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيفها . وعرض للهجرة إلى الشمال فرد القارىء إلى رأي له فيها قد سبق ونحن أيضا نرد القارىء إلى نقد ذلك الرأى في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة . الا أنه زاد هنا قولا جديداً زعم به أن الهجرة إن صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجعلهم مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا إلى مواطن العدنانية في الشمال . ولا ندري ماذا يهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كهذا . ثم لا ندري كيف فات صاحب الكتـــاب أن تلك الهجرة لا تعكس للقدماء نظرية ولا رأيا ، فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين ، وتلك الهجرة إنما كانت بعد أن نبت العدنانيون في مواطنهم أحقاباً طويلة . واذا كان لا بد من توضيح الظاهر فالمنتسبون إلى اليمن من ساكني الشمال إما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديماً أو من سلالة المهاجرين حديثاً . فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ على اللغة العربية في الشمال من التطورات التي صيرتها إلى العدنانية . وان كانوا من الآخرين فقد اتخذوا لغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطنا ،وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو

استعداد اذا صح أن نشتق للاستعراب نظيرا من العدنانية . وهذا كله بمعزل عن قول الفريقين بأصل اللغة وصلة ما بين القحطانية والعدنانية .

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهـل الجنوب من خصومات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وائل . فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات ضخمة» وأما هو فانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من الاحاديث والاخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة » ولا يزال ينتظر « من الأدلة التاريخية تعريفاً جديدا . فحدها الفاصل انها مـا يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن أن افراط الاستاذ في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو من أساتذته فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله إلى التاريخ الذي هو من غـير يه يتحاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله إلى التاريخ الذي هو من غير رجاله ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد دون مناهجه إلى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور الاستاذ أن اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقاموا عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهبت عنهم مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فجعلتهم أقل خطأ من القدماء ؟ واذا كانت لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها في حكم المعدوم ؟ الحق أن الاستاذ يضرب في واد من الباطل وحده لا يرافقه فيه قديم ولا حديث .

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . إن كان يريد المكتوب القديم فلديه من المكتوب

القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وإن كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فانه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتجه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، ويطلب المحفار ممن لم يكن بيده غير السيف .

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات إلى انكار ما قيل فيها زاعما أن العصبية هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلا لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة [1] هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قاد تميما فيه قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق أن ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقص الحارثي . فاليوم لم يكن ليخفى والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلموا النبي وكلمهم وارسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الإسلام [1] ، وأن نصارى نجران أوفدوا إلى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة إلى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم علي بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قال في ذلك اليوم قصيدته المشهورة «ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا» وأن يكون البراء الكندي ووعلة الجرمي قالا قصيدتيهما ينعيان على قومهما الهزيمة ، ويخبرك أنك « لا تشك — وأنت تقرأ هذا الشعر — في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وانما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية » ! وله على ذلك أدلة : أن هنالك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم « لن

---

(١) ابن الاثير .

تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير لا في مادتها ولا في معناها » ، وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلا كبيراً من مذحج ، وأن قصيدتيهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى أن التكلف ليلمس فيهما لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وانما نريد أن نلفتك الآن إلى أن تلك الاشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المتانة وشدة الأسر والتصريف ما يجعل القارىء يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف ، ثم هي بعد ذلك لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم . وتستطيع أن تحكم عليها أنت حين تقرأ للبراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب :

قتلتنا تميمُ يوماً جديداً ... قتل عاد وذاك يوم الكُلاب
يوم جئنا يسوقنا الحَيْن سوقاً ... نحو قوم كأنهم أسد غاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا ... فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد ، وسعد ... خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وثاق ... أرقب النجم ما أسيغ شرابي

وحين تقرأ لوعلة الجرمي :

عذلتني نهد فقلت لنهد ... حين جاشت[1] على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء ... وتميم صقورها وبزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد ... يا لَنَهد ! يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما ... كره الطعن والضراب سواها

(١) نظنها « جافت » لا « جاشت » .

ووعلة الجرمي هذا كان حامل لواء مذحج يومئذ وأول الفارين [1] .

وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكُلاب الأول فألحقه بيوم الكُلاب الثاني زاعما ان الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضعفا وسقما . ولعله كذلك ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الايجاب . وقد ضرب مثلا على ذلك شعر معد يكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي حنش . وسترى اذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع صادق العاطفة :

إن جنبي عن الفـــراش لنابـــي ... كتجافي الاسر فوق الظِراب [2]
من حديث نمى الي فمــا تـــر ... قأ عيني ولا أسيــغ شرابــي
مرة كالذعــاف أكتمهــا النا ... س على حــرِّ مَلَّة [3] كالشهاب
مــن شرحبيل اذ تعاوره الار ... ماح مــن بعد لــذة وشبــاب
يا ابن أمي ولو شهدتك اذ تــد ... عو تميمــا وأنت غير مجــاب
لتركت الحسام تجري ظبــاه ... من دماء الاعداء يوم الكُلاب
ثم طاعنت من حتى وراثــك ... تبلغ الرحب أو تُبَزَّ ثيــابي
احسنت وائل ، وعادتها الاحسـ ... ان ، بالحبو يوم ضرب الرقاب
يوم فرت بنــو تميم وولــت ... خيلهم يتقــين بالأذنــــاب [4]

ونحن نرى – اذا كان لمثلنا أن يبدي في هذا رأيا – أن هذه الأبيات من الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في أبيات واضحة صادقة ،

---

(١) ابن الأثير .

(٢) الحجارة الناتئة محددة الأطراف .

(٣) الملة التراب الحار والحجر .

(٤) عن ابن الأثير ولا البيت السادس فأنه عن صاحب الكتاب .

وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يستثني مثل هذا الشعر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه .

شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى أن حجج صاحب الكتاب تتساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهافت ولكنه أشد مـــا يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عليه بمضرية شعر الأنصار مع ما هو معروف من يمنيتهم . وهو لا ينكر أن للأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمنية » . ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث ومن معه بيمنيتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث ؟ وهل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمنية الأنصار ؟ إنه لم يأته عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار : يمنية يدعونها ويقرهم عليها العرب كلهم . فاذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالآخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم ، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يحاجهم بما يقولون فيتوجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد أن يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما أن يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ما داموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز ، ومن سكن اليمامة ونجدا والدهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلج في انكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمصر وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ اذا لم

يكن ينكر هذا فليس له أن ينكر من الوجهة اللغوية شعر اليمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية كشعر امرىء القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معد يكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان. واذن فقد أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس يهم بعد ذلك أكان آخر سهم في كنانة أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير .

المبادىء العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر اليمنيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة إلى رفض شعر اليمنيين فقط ولكن لانها حوت جميع المبادىء التي رجع اليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهليي اليمن أو ربيعة أو مضر . واذا رجعت إلى تلك الأسباب وجدتها تنحصر في خمسة أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والعصبية ، ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكلفاً وضعفاً .

فأما اللغة فقد رأيت توكأ عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمني ، ومن حيث اللهجات في رفض الشعر العدناني ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يجشم نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين اللغة اليمنية واللغة العدنانية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ، ولا شيئاً من أوجه الخلاف في اللهجة بين القبائل العدنانية له في الشعر أثر يمكن أن يستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله

ضروري لبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استنانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات اللغوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما نقدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من النتف الكثيرة التي يلقاها القارىء في كتب الأدب ، كالكامل والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاصي اليمن ، وقول صاحب الكتاب [1] ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيئاً وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي [2] ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام [3] عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد إلى هذا ؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك النتف الكثيرة التي تدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت إلى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلاً من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولأدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباهتتهم لغوياً فيما صححوا من الشعر اذا كان المباهت لم يحط بما علموا من ذلك فضلاً عما لم يعلموا .

العصبية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصبية منه للغة في نقد الشعر .

---

(١) كامل أول ص ٣٥٢

(٢) كامل ثاني ص ١٣٨ .

(٣) طبقات الشعراء ص ٧ .

فأما موقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق نقده . وقد غيّر هنا الموقف ولكن إلى الأسوأ. كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه الآن يراها سبباً للرفض. فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومضر: ما كان منه ثناء وما كان منه ذماً ، في اليمن أو في مضر ، وليس أسهل على صاحب الكتاب من أن يجعل الذم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق . ورفض بها أيضاً شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشعره في السموءل وكسرى وهوذة بن علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرىء القيس حين أوقع ببني كنانة يظنهم بني أسد :

ألا يا لهف هند اثـر قـوم همو كانوا الشفاء فلم يصابوا
وقاهم جدّهم ببـني أبيهـم وبالأشقين ما كان العقـاب

يعني ببني أبيهم كنانة فان أسداً وكنانة ابني خزيمة [1] . وهذا شعر لا يمكن حمله على ذلك المحمل غير المعقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نعني محمل اختراع بني كندة قصة امريء القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث. والشعر الذي يمكن حمله على ذلك المحمل بالتكلف البعيد كقول امريء القيس يبكي على بني آكل المرار — وفيهم عماه مالك وعمرو إبنا الحرث — الذين أخذتهم تغلب فأتت بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضرب رقابهم بجفر الأميال في ديار بني مرين العباديين بين دير هند والكوفة [2] :

ملوك من بني حجر بن عمـرو يساقون العشيّـة يقتلـونا
فلو في يوم معركة اصيبـوا ولكن في ديار بـني مرينـا
ولم تغسل جماجمهم بغسـل ولكن في الدماء مرملينـا
تظل الطير عاكفـة عليهـم وتنتزع الحواجب والعيونـا

(١) ابن الأثير .
(٢) ابن الأثير .

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك المحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لا بني كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بني كندة وحدهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثل بني أسد وكنانة وتغلب وبكر ، وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يمالئوا كندة في الاسلام على ما اخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التي يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه على كندة من اختراع قصة امرىء القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بني أسد وبني كنانة إلى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشعث أو يوجد الحجاج .

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدامُ مُتخيِّل لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطىء يأخذ صفة من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان العصبية كما بينا من قبل كانت عاملا فعالا من عوامل قول الشعر في الجاهلية سواء دفعت الشاعر نفسه إلى القول أو دفعت غيره إلى اجزال صلته أو اتخاذ يد أخرى ليحمله بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان فقد أبطل كل الشعر في الجاهلية . وليس هكذا يكون سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول . إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن الخصائص التي تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الاسلامي ، حتى يستطاع القول أي شعر العصبية قيل في الجاهلية وأيه قيل في الاسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُتبين هذه الخصائص منها ، إن كان إلى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطة العملية للوصول إلى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي

زيفه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي إلى الكشف عن خصائص شعر العصبية . ولعل هذه الخصائص تمتاز فيما بينها إلى ما هو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الاسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالاً صواباً أو قريباً من الصواب .

معقولية صدور الكلام عمن نسب اليهم

وقد استدل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الاسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن يذم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومهما أو يثنيا على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكُلاب الثاني .

وهذا نوع من الاستدلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشاعرين وأخلاقهما حتى يمكن أن يقال ان كان مثل هذا يصدر عنهما أو لا يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدّع لنفسه هذه المعرفة ولم يعلل رأيه بها وانما استبعد أن يذم شاعر عربي قومه ويبالغ ، وان يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على اطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه وذم أمه التي ولدته وبالغ الحطيئة . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسي صاحب الابيات المشهورة :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي ... بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خشن ... عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
لكن قومي وان كانوا ذوي عدد ... ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ... ومن اساءة أهل السوء احسانا

كأن ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس إنسانا
فليت لي بهم قوماً اذا ركبوا شدوا الاغارة فرساناً وركبانا

وقد اعتذر عبد الله بن الزبعري السهمي إلى النبي صلوات الله عليه مما كان يقوله قبل الاسلام .

إني لمعتذر اليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرني بها مخزوم [1]

والمسألة ليست مما يحتاج إلى تدليل ، فالشعراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق واحدة فمنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل ، ومنهم من ينصف قومه يمدحهم اذا أحسنوا ويذمهم اذا أساءوا ، ومنهم من لا يتحرج أن يذم قومه اذا كان في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا .

واذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نظن صاحب الكتاب ينكر صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فان في شعر اعشى همدان مستشهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم فيه الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط ، قال [2] :

أبى الله الا أن يتمم نوره ويطفىء نار الفاسقين فتخمدا
وينزل ذلا بالعراق وأهله كما نقضوا العهد الوثيق المؤكدا
وما لبث الحجاج أن سل سيفه علينا فولى جمعنا وتبددا
وما زاحف الحجاج الا رأيته حساماً ملقّى للحروب معودا
فكيف رأيت الله فرق جمعهم وفرقهم عرض البلاد وشردا
بما نكثوا من بيعة بعد بيعة اذا ضمنوها اليوم خاسوا بها غداً

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبعري .
(٢) الأغاني جزء خامس اعشى همدان .

وما أحدثوا من بدعة وعظيمة　　من القول لم تصعد إلى الله مصعداً
ولما دلفنا لابن يوسف ضاحة　　وأبرق منا الفارضان وارعدا
قطعنا إليه الخندقين وإنما　　قطعنا وأفضينا إلى الموت مرصدا

وفيه يقول :

سيُغلب قوم غالبوا الله جهاحة　　وان كايدوه كان أقوى وأكيدا
كذاك يضل الله من كان قلبه　　ضعيفاً ومن والى النفاق وألحدا
فقد تركوا الأموال والأهل خلفهم　　وبيضاً عليهن الجلابيب خُرَّدا

على أن الأمر في شعر البراء ووعلة أيسر من هذا ، فوعلة منهزم يلومه قومه فهو يعتذر لنفسه ببسالة خصمه ويُذكِّر قومه بأنهم هزموا مثله ويغلظ لهم حين أغلظوا له . والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان ، فقومه تجمعوا للاغارة على تميم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه الأسر ، وشعره الذي ذكر فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه بذمهم والنعي عليهم .

فلِعينَيّ على الألى فارقوني　　درر من دموعها بانسكاب
كيف أبغي الحياة بعد رجال　　قتلوا كالاسود قتل[1] الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث　　ويزيد الفتيان وابن شهاب

بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً غير قليل ، واذا كان قد مدح اعداءه أيضاً وجعلهم آسد من قومه وأبسل فما ذاك الا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لكذبه الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب إلى المعقول وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان .

(١) هكذا في الكتاب ونظنها « يوم الكلاب » .

فلو لم يكن البراء يريد الصدق بما قال لاضطره اليه حب الدفاع عن قومه ، ولو لم يضطره هذا لاضطره فن الشعر ورَبْؤُه بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء .

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفا وضعفا مبدأ رابعاً استند اليه في رفض طائفة من الشعر . ولسنا ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يتناولهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتهما كمبدإ في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخليص شعر من لم يُعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأنى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو لا يصدق القدماء فيما نقلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما كان هنالك ما يرجح رأيه على رأيهم إذ مهما يكن من عيوب القدماء فليس من بينها الجهل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم اليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومي الكلاب وشعر المتلمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرىء القيس عدا قصيدتيه «قفا نبك» و « ألا انعم صباحاً » على انه عاد فزعم انه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكليف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفا نبك » أي انه يرفضها أيضاً . وسكت عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم انه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق: أي انه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرىء القيس. ولا ندري وقد وصل إلى نقطة محدودة كهذه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق

ورفيقه في نظمه كما أشبه كلامهما في موضوعه ؟ فان الشبه في الموضوع ليس بشيء وانما العبرة بالنظم وتوفر الخصائص فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكناً . وإذن فينبغي ان يكون ممكناً الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أهو لذينك الشاعرين أم ليس لهما . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم به على يده . ولكن لا ، فان أمثال هاته النقط المحدودة التي يفرح بها الباحثون في العادة لأنها تمكنهم من اختبار آرائهم عملياً لا يفرح بها الاستاذ فيما يظهر . أو لعله يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه اولئك « الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه يلمس لمساً « كما يلمس في المنظومات العلمية» في مثل قول البراء الكندي من قصيدته في الكلاب الثاني .

سرت في الازد والمذاحج طرا	وبكيل وحاشد الأنيـــــاب
وبني كنـــدة الملوك ولخـــم	وجذام وحمير الأربـــاب
ومـــراد وخثعـــم وزبيــــد	وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصمـــيم نرجو نهابا	فلقينـــا البـــوار دون النـــاب

ولسنا ندري لماذا يحرُم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربيَ ولا يحرم في الشعر اليوناني كشعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلف عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ

ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكان الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلا على بطلانه أم لم يكن فان مجرد التعداد والسرد ليس دليلاً على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداده ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي فحول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت إلى شعره [1] ، وكما ترى في قول مروان بن أبي حفصة :

إنَّ الغواني طالمـــا قتّلننـــا ... بعيونهنَّ ولا يَبـدِين قتيــلا
من كل آنسة كـأن حجـالها ... ضُمِّنَّ أحور في الكناس كحيلا
أردين عروة والمرقّش قبـــله ... كل أصيب، وما أطاق، ذهولا
ولقد تركن أبا ذؤيب هائمـاً ... ولقد تَبَلْنَ كثيّراً وجميــلاً
وتركن لابن أبي ربيعة منطقــاً ... فيهن أصبح سائراً محمــولا
إلا أكــن ممــن قتلن فــانني ... ممن تــركن فؤاده مخبــولا

وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض التيمي [2] :

لو كنت مــن هاشم أو مــن بني أسد
أو عبد شمس أو أصحـاب اللوا الصيـّدِ

أو من بني نوفل أو رهط مُطّلّب ... لله دَرّك لـم تهمـم بتهديدي
أو في الذؤابة من قوم ذوي حسب ... لم تصبح اليوم نِكْساً ثاني الجيد
أومن بني زُهْرَة الأخيار قد علموا ... أو من بني جمح البيض المناجيد

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠ .
(٢) الكامل جزء أول : ص ١٣٨ .

أو في السرارة من تيم رضيت بهم		أو من بني خاف الخُضر الجلاعيد
يا آل تيم ألا تنهَوا سفيهكم		قبل القِذاف بقول كالجلاميد ؟
لولا الرسول فاني لستُ عاصيه		حتى يغيّبني في الرمس ملحودي
وصاحبُ الغار اني سوف أحفظه		وطلحة بن عبيد الله ذي الجود
لقد رميتُ بها شنعاء فاضحة		يظل منها صحيح القوم كالمودي

فلو كان شعر مروان وشعر حسان قيلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب أولهما لأنه نظم الغَزِلين ، ولرفض ثانيهما لأنه نَظَم قبائل قريش !

كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التي مدح بها النبي ﷺ وعدد فيها من المبادىء التي كان صلوات الله عليه يدعو اليها . وحجته في ذلك أنها إلى نظم المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد . وقد تكون كذلك ولكنها لا تكون من أجل هذا موضوعة على الأعشى لأنها لم تنظم لتكون متناً ولأن صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرناً لاكت معانيها فيها ألسنة الصغار والكبار ، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاه منها ما يسترعيه الآن من كل شيء غير مألوف . والأعشى على أي حال كان كأهل عصره يجد لتلك المبادىء جدة من غير شك وكان يسلك إلى مدح الرسول مدح ما يدعو الرسول اليه وكان فوق هذا وذاك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به الرسول الكريم ويدعو إلى ما دعا اليه ، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن يقول الأعشى عندئذ :

نبي يرى ما لا ترون وذكره		أغار لعمري في البلاد وأنجدا
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم		تراحي وتلقي من فواضله يدا
له صدقات ما تغبُّ ونائل		وليس عطاء اليوم مانعه غدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى		ولاقيت بعد الموت من قد تزوّدا

ندمت على أن لا تكون كمثلــــه فترصد للأمر الذي كان أرصدا
فايــاك والميتــات لا تقربنهــا ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
ولا تقربنَّ حرة كــان سرُّهــا عليك حراماً . فانكحن أو تأبَّدا
وسبح على حين العشيات والضحى ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة ولا تحسبن المــال للمرء مخلــدا

كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد إلى النبي يمدحه يريد لاسلام كما قد مدح النبيَّ حسان بن ثابت في قوله :

نبي أتانا بعــد يــأس وفــترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد

وكما قد قال عبد الله بن الزبعري يعتذر [1] :

يا رسول المليــك ان لســانـي راتــق مــا فتقــت اذ أنا بور
اذ أجاري الشيطان في سَنَن الغيّ ومــن مــال ميلــه مثبــور
آمن اللحم والعظام بما قلـــت فنفسي الفــدى وأنت النذير

وكما قد قال أيضاً : [1]

فاغفر فدى لك والداي كلاهما ذنــبي فانــك راحم مرحوم
وعليك من أثر المليــك علامة نــور أضــاء وخاتم مختــوم
مضت العداوة وانقضت أسبابهــا ودعت أواصر بيننــا وحلــوم

إذن فمبدأ التكلف هذا كالمبادىء الثلاثة الاولى لا خير ولا غناء فيه

السهولة واللين ــ شعر ربيعة

بقي المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة وليناً والذي رفض به شعر

---

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبعري .

شعراء اليمن عدا امريء القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قميئة ومهلهل وجليلة وعبيد وعمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كموقفه من سابقه . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه ، ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جعله مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلا ليناً حين لم يكن ليعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلا فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلا ليناً كغزل الأعشى فكذلك ينبغي أن يكون .

ومن العجب أن يرفض شعر مثل مهلهل وعمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف عن لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الاصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يربهم منه ما رابه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهلهل :

أليلتنا بذي حسم أنيري   اذا أنت انقضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس مثلي يخبر القوم عن آبائهم قُتّلوا وينسى القتالا
لم أرِم حومة الكتيبة حتى   حُذِيَ الوَرْدُ من دماء نعالا

أو قوله [٢] :

بت ليلي بالأنعمين طويلا — أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدأ ولا يزال قتيل — من بني وائل ينسّى قتيلا
غنيت دارنا تهامة في الدهـ — ـر وفيها بنو معد حلولا
فتساقوا كأساً أمرّت عليهم — بينهم يقتل العزيز الذليلا
فصحبنا بني نجيم بضرب — يترك الهام وقعه مفلولا
لم يُطيقوا أن ينزلوا ونزلنا — وأخو الحرب مَنْ أطاق النزولا
قتلوا ربهم كليباً سفاهاً — ثم قالوا ما إن نخاف عويلا
كذبوا والحرام والحل حتى — يُسلب الخدرُ بيضَه المحجولا
ويموت الجنين في عاطف الرحـ — ـم وتروى رماحنا والخيولا

أو قوله :

قتلوا كليباً ثم قالوا أربعوا — كذبوا ورب الحل والاحرام
حتى تبيد قبيلة وقبيلة — ويعض كل مثقف بالهام
وتقوم ربات الخدور حواسراً — يمسحن عرض ذوائب الأيتام

فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله الا شاعر مقتدر أثارت المصيبة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من أن شعر مهلهل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرون الا على مبتذل اللفظ وسوقيه » ولكنا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن يُنسب إلى قائل غيره كائناً من كان .

---

(١) الكامل .

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس .

وقد ألحق صاحب الكتاب بمهلهل جليلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريفة المعجبة :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتّى تسألي

لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد ... سهولة وليناً وابتذالا » منها ولأنه يقرأ « للخنساء ولليلى الاخيلية شعراً فيه من قوة « المتن وشدة الأسر » ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية . ولكنا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساءه هناك ، فشعر جليلة هذا من الشعر النادر الحي الذي يبتهج به قارىء الأدب كما يبتهج جامع العاديات بتحفة تصل إلى يده ثم هو ليس بأسهل ولا ألين من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعينيّ جودا ولا تجمدا ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما د ساد عشيرته أمردا
إذا القوم مدوا أياديهم إلى المجد مدّ اليه يدا
فنال الذي فوق أيديهم من المجد ثم مضى مصعدا

واذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع إلى اختلاف المقام واختلاف شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أخاها وتلك أميرة مصابة تخاطب مثلها . قتل أخوها زوجها وأتهمتها أخت زوجها بالشماتة فهي تدفع عن نفسها ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتّى تسألي
فاذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي
ان تكن أخت امرىء لميت على شفق منها عليه فافعلي

جل عندي فعل جساس فيا	حسرتي عما انجلي أو تنجلي
فعل جساس على وجدي به	قاصم ظهري ومدن أجلي
يا قتيلا قوض الدهر به	سقف بيتيَّ جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته	وانثنى في هدم بيتي الأول

ولولا أن صاحب الكتاب كان ممتلئاً « بنظريته » متجهاً إلى تطبيقها لابتهج في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربي كثيراً أصدق منه أو أدل على قائله .

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهلهل وجليلة فقد أخبره ابن سلام أنه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب | فالقطبيات فالذنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لا يعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر . فأقل ما يعرف ابن سلام لعبيد إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب إلى عبيد بعد ذلك أصحيح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك ، وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الأغاني عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع لم يذكرها ابن سلام . وروى صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب الأغاني ونقدها منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقبح بعضاً. وقد اقتصر صاحب الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطلعها لأن فيها بيتاً يثبت « وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن ». وهذا نقد وجيه على ما يظهر ولكن للبيت لا للقصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق

النبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن نبذ « شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة ... وذلك أن فيه اسفافاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم » وضرب مثلا لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو :

يـــا ذا المخوّفنـــا بقتـــ ـــل أبيـــه إذلالا وحينـــا
أزعمـــت أنـــك قـــد قتلـــ ـــت سراتنـــا كذبـاً ومينـــا .

وهي القصيدة التي قالها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه بنو أسد من الدية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن اذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه ان كان له في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتماسك وهو أكثرها :

يـــا ذا المخوفنـــا بقتـــ ـــل أبيـــه إذلالا وحينـــا
هـــلا عـــلى حجـــر ابـــن أمّ قطـــام تبكـــي لا علينـــا
انـــا اذا عـــض الثقـــا ف بـــرأس صعدتنـــا لوينـــا
نحمـــي حقيقتنـــا وبعـــ ض الناس يسقط بين بينـــا
هـــلا سألـــت جمـــوع كنـــدة يـــوم ولـــوا أيـــن أينـــا
أيـــام نضـــرب هامهـــم ببواتـــر حـــتى انحنينـــا
نحـــن الأولى فاجمـــع جمـــو عـــك ثم وجههـــم إلينـــا
واعلـــم بـــأن جيادنـــا آلـــين لا يقضـــين دينـــا
ولقـــد أبحنـــا مـــا حمیـ ـــت ولا مبيـــح لمـــا حمينـــا
هـــذا ولـــو قـــدرت عليـــ ك رمـــاح قومي ما انتهينـــا
حـــتى تنـــوشك نـــوشة عـــاداتهـــن اذا انتوينـــا
كـــم مـــن رئيـــس قـــد قتلـ ـناه وضـــيم قـــد أبينـــا

ولرب سيد معشر ضخم الدسيعة قد رمينا
حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

فهذا شعر فيه كثير لا يغض من شاعر أن ينسب مثله اليه :

وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المبادىء بعضها أو كلها في رفض ما رفض من الشعر المضري ، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الربعي أو اليمني ، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهلهلا ضعيفاً . ورفض للحطيئة مدحاً وهجاء يراهما متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع هاتين العلتين علة ثالثة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير بل هو يقول ان قارىء كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر المنتحل من غير مشقة ولا جهد » يشير إلى شعر النابغة الذي « كثر فيه الانتحال كثرة فاحشة » واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي عمرو والأصمعي وابن سلام فمصيبة هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك كبيرة .

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادىء أنه يأخذ بها ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول — أو بالاحرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر ، إذ اللين والمتانة ، أو التكلف والعفو ، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلا لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم يجنح إلى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حلزة البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر » زاعماً في غير تردد « أنهما من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية » « وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون

كانوا الشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً [1] » هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقارىء . ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لضعفه أو للينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب .

شعر طرفة

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حلزة مسلكه إزاء طرفة . طرفة بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشعر الحرث شديد متين . وعمرو بن كلثوم شاعر تغلبي كمهلهل ، وشعره كشعر مهلهل سهل قوي أو سهل ضعيف مُسِف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يمتاز بالشدة وإن الشعر التغلبي يمتاز باللين وإن الشعر الربعي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربيعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد » يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثني منهم إلا الحارث بن حلزة فلما جاء دور طرفة فضل صاحب الكتاب أن ينظر اليه من ناحية ربيعته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفة أشبه لمتانته وقوته « بشعر المضريين منه بشعر الربعيين » وتساءل « كيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوي متنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفة قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربعيين .

---

(١) ص ٢٤٣ .

وليس لهذا وذاك تفسير إلا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب . يجعل للمتانة هي الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفة لأنه لم يلن كشعر الربعيين ويرفض شعر الربعيين لأن فيه ليناً شديداً يعلله « بالتكلف والانتحال » ! [1] .

وغرابة موقفه من طرفة لا تقف عند هذا . فطرفة كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعهر خليع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفة شعراً متهتكا ارتضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منتحلة أو مستعارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يُمضي ذلك الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفة فغيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » ! بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو طرفة أم غيره ، بل لست أدري أجاهلي هو أم اسلامي » ! واذا كان لا يعنيه من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ واذا كان أمام شعر غير متكلف ولا مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجاهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث عن الشعر أفي الجاهلية قيل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر التشدق على القدماء هناك .

مقياسه المركب — شعر مضر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن يبتكر مقياساً لصحة الشعر قاس به شعر طائفة من المضريين . ذلك هو المقياس الذي ركبه كما يقول من الخصائص

---

(١) ص ٢٠٦ وغيرها .

الفنية للفرد . ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة .

أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من أنه قد فعل . وما كان ليستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح .

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فانها أيضاً لا يمكن تبينها إلا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبينها إلا امتحاناً لمقدار تأثر أفرادها بما كان بينهم من رابطة .

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب : نعني أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والحطيئة والنابغة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بين راوٍ لأوس ، وراوٍ لزهير راوية أوس ... والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به وإذا استوعب شعر شاعر حفظا بحيث صار بعد من رواته كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الاعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول إذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والحطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير ، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والحطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة إلا إذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، والا فان تأثرهم بأوس لا يكون إلا بالواسطة واسطة زهير ، وهذا التأثر غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء . أما النابغة فان الصلة بينه وبين أوس غير واضحة ، فان صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابغة لأوس ، ولم نعثر نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما .

فالحلقة التي اختارها والتي جعل قطبها أوسا إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكعب والحطيئة . ونقطة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي افتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس . ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشيء عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثرهم بما يحفظون . فلو أن الثلاثة رووا جميعا شعر أوس لبقي أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير . وهذا يرينا أنه لا بد أولا من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص ، فان لم يكن معروفا لهم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب اليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار .

أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا . يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة اذا ظهرت خاصة مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلا على صحة الرابطة وصحة الأشعار — ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار. وهو استدراك يجتث ذلك المقياس في منبته ، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كحماد أو خلف أو الأصمعي أو المفضل . بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية إلى حد كبير ، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لا بد أن يكون قد حفظ لغير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته فزهير مثلا لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن بد للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ

الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند اليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك .

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الرابطة بين أولئك الشعراء على خبر رواه القدماء في حين انه قد ملأ كتابه دعاه إلى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولا شعر أوس ، واثبات شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقيس عليه .

على أننا سنعرض عن هذه المآخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طفرة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب أن يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فاذا ما نظرنا إلى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بخاصتين : شخصية ، وهي تثقيف الشعر وتنقيحه . وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف .

أما تثقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعويل عليه في مقارنة كتلك لأنه ليس وقفاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين .

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر فحل من شعراء العربية على العموم وشعراء الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على ابرار المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في اثبات صحة ما نسب إلى أوس

وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز .

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزعم له ذلك ، فقد قارن بين شعر له وشعر لامرىء القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرىء القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوساً أفصح وأوصف من امرىء القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشتركا فيه كما اشترك غيرهما من الشعراء بل قد سبقه اليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرىء القيس مهلهل ومن اليه .

وما نظننا في حاجة إلى توضيح هذا ، فشعر امرىء القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « وليل كموج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالأبيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفا منها ولم يذكر طرفا . ذكر قول امرىء القيس :

أصاح ترى برقا أريك وميضه ... كلمع اليدين في حبيٍّ مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب ... أمال السليط بالذُبال المفتل
قعدت له وصحبتي بين ضارج ... وبين العُذيب ، بُعدَ ما متأملي
على قطن بالشيم ايمنُ صوبِـه ... وأيسرُه عـلى الستار فيذبـل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفـة ... يكبّ على الاذقان روح الكنهبل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على القنان مـن نفيانـه ... فأنزل منه العصم في كل منزل
وتيماء لم يترك بها جذع نخلـة ... ولا أطُماً الا مشيدا بجنـدل
وألقى بصحراء الغبيـط بعاعه ... نزول اليماني ذي العياب المحمل

كأن ثبيرا في عرانين وبله ... كبير اناس في بجاد مزمل
كأن ذرى رأس المجيمر غدوة ... من السيل والغثاء فلكة مغزل
كأن مكاكيّ الجواء غديـة ... صبحن سلافا من رحيق مفلفل
كأن السباع فيه غرقى عشية ... بارجائه القصوى أنابيش عنصل

ولا شك أن أكثر التشبيه المادي والتصوير المحسوس هو في هذه الأبيات التي تركها ، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال أن التصوير الدقيق كان من خواص أوس لا من خواص امرىء القيس .

وليس امرؤ القيس وحده هو الذي شرك أوسا في دقة التصوير وحسية التمثيل فانظر إلى هذه الصورة الواضحة التي صورها الاعشى وان لم يعتمد فيها على المجاز :

وإذا تجـيء كتيبة ملمومة ... يخشى الكماة الدارعون نزالها
كنت المقدم غير لابس جُنَّةٍ ... بالسيف تضرب مُعْلِماً أبطالها

وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنترة :

ولقد مررت بدار عبلة بعدما ... لعب الربيع بربعها المتوسّم
جادت عليه كل عين ثرة ... فتركن كل قرارة كالدرهم
سحاً وتسكابا فكل عشية ... يجري عليها الماء لم يتصرّم
وخلا الذبابَ بها فليس ببارح ... غرِدا كفعل الشارب المترنم
هزِجاً يحك جناحه بجناحه ... قدْح المكب على الزناد الأجذم

* * *

ولقد ذكرتك والرماح نواهل ... مني وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها ... لمعت كبارق ثغرك المتبسم

والأمر في هذا لا يحتاج إلى تطويل فأي شاعر فحل لم يعتمد على الحس في الوصف ولم يستعن في التصوير بالمجاز ؟ انك لا تكاد تجد في القديم أو في الحديث ، في الجاهلية أو في الاسلام ، شاعراً يمت إلى الفحولة بسبب قد خلا شعره من الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس . يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض من غير شك ، لكن ذلك لا يرجع إلى تفاوت السنن ولكن إلى تفاوت القدر . وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق ولا أول من برز فيه . وليس معقولا أن نكون مدينين لأوس بالتمثيل البارع في شعر زهير والنابغة والحطيئة إلا بقدر ما نحن مدينين لأوس به في شعر عنترة ومهلل وامرىء القيس . أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينين لأوس بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير. فان ذلك المذهب لم يكن اذ ذاك مذهب فرد ولكن تراث لغة . كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف بالسالكين المدى . وقد سلكه زهير والحطيئة والنابغة وأوس نفسه كما قد سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلهل وزهير بن جناب ، وكما لا بد أن يكون سلكه قبل هؤلاء كثيرون .

* * *

وبعد ، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بطائل أو يستند في النقد إلى أصل سديد. وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر الجاهلي المروي عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو يمسسهم بسوء كالمفضل الضبي وابن سلام . وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئا ضئيلا مما روى ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح . كذلك لم يتعرض بشيء من النقــد

للمفضليات ولا للاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة . ويظهر ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية فتركها وشأنها ، لم يلفت الناس اليها حتى لا يلفتهم إلى عجزه عنها . ومهما يكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه . لم يبصرهم بشيء ولم يفدهم شيئاً يمكن التعويل عليه . ولعل أقل ما كان ينتظر من استاذ للأدب يتعرض لمثل هذا البحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيصه ، فان لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أولئك الآخذون بمناهج النقد الحديث .

ومهما يكن من تقصير الاستاذ في ما كان منتظرا من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر ، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة ، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيص ما رووا من الشعر . وأحْرِ بشعر يجتمع لتمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الاحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته — أحر بشعر كهذا الا يضيع صحيحه . وأحْر بشعر يصححه أمثال هؤلاء ألا ينال منه شك في قديم أو حديث . وكل الذي نأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على ما يظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وان رووا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك . ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح . على أن ما لا يدرك كله لا يفوّت كله ، فقد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئا غير قليل من الاسباب التي بنوا عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذلك التشتيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الائمة هو من أكبر ما يمكن أن نخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ما قالوا وتقدير ما عملوا وتدارك ما فاتهم واستتمام ما انتقصت من جهودهم الأيام .

والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق أن نعرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بموقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي .

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربيعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق أن استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقفين متناقضين . موقفاً زاد فيه على القدماء قولا لم يقولوه وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من يمنية امرىء القيس . لكن امرأ القيس أسديُّ النشأة وإن كان يمني النسب .

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة إلى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتزيَّد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ في اليمن ثم في ربيعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل اليها ربيعة ثم في اليمن التي اختلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام [1] . والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رووا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول سموهم ، ظهروا أولا في ربيعة كمهلهل وطرفة ثم في قيس كزهير والنابغة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ، والخبر إنما يهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعاً أن يكون غير مفهوم .

هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل إلى نجد والعراق والجزيرة مع اليمنيين حين هاجروا اليها ، ثم إلى الربعيين حين اختلط بهم اليمنيون في نجد والعراق

(١) الكتاب المنقود ص ٢٠٦ .

والجزيرة ، ثم إلى المصريين حين سرت اليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح . وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فإنه عنده جدير بالتحقيق والتقدير [1] .

فصاحب الكتاب في هذا قد نقض ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من تنقل الشعر المشار اليه آنفاً ، وموقفه من هجرة اليمانية إلى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بانكارها وجود شعر يمان .

رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه لخلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بمقاييس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها منتزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر .

لقد أراد صاحب الكتاب مثلا أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء إلا معنى القصص نفسه ، وانتهى طبعاً إلى ألا قصص في الشعر العربي بدلا من أن ينتهي إلى المعقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى إلى هذا لانفتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان إن شاء ولا تسع له مجال النظر في ذلك الخلاف أراجع هو إلى الفروق بين الشعبين أم إلى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم إلى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندهما ، وبلجأنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدة . لكنه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً تنافي

(١) الكتاب المنقود ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه .

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لأنه قصير . كأن القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر .

والشعر العربي عنده لا قصص فيه لأنه لا يحدّث عن الآلهة ولا يستوحي منهم . كأنه كان حتما على العربي اذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهُبل . وإذ لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الاصنام ، أو لم يكن لهذه الاصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ! واذا صح هذا فلن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ما ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يعودوا في الوثنية يوماً ما .

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لان ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائما نصيب . كأن الانسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالياذة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس وملتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرهما حكوا عن أنفسهم كما حكى عنترة وامرؤ القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان أن شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها ، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا ندري كيف يمكن أن يخرُج القصص عن طبيعته لعارض كهذا . بل اذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على النثر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص

إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِكِنْز أراد بذلك المتكلم نفسه في كثير من المواطن .

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضُرب مثلا له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي آخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتما في باب القصص .

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلط لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والغنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلا من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوقع فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن الياذة هوميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدها طويلة تحوي الآلاف من الابيات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تعدو المائة ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الالياذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرهما ، والشعر العربي لا يتكلم ولا يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لأنه لا يحكي عن الآلهة . ووجد هو ميروس لم يتكلم عن نفسه إلا مستوحياً آلهة الشعر ، وشعراء العرب يقصون ما وقع لأنفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأن الشاعر يحدث فيه عن نفسه حين يحدث عن غيره . ولو كان صاحب الكتاب – أو من قلده صاحب الكتاب – مصيباً في هذا التعريف لما كان من الصواب تطبيقه على الشعر العربي لأنه تعريف منتزع من شعر يوناني ، فأقصى

ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان. واذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل، لم يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم. واذا كان لا بد أن نحكم على أدب ما أفيه شعر قصصي أم لا وجب أن يجرَّد تعريف الشعر القصصي عن المخصصات العرضية التي تجعله وقفاً على أمة دون أمة . وسواء أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم يصبه فانه قد جمد على ذلك التعريف الذي أصاب جموداً من شأنه أن يسد على الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحبَ الكتاب على ذلك التعريف .

خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ماذا في الكتاب المنقود من جديد يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء . اذا كان فيه جديد فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقي فيها كلما تركت الأجيال السالفة من علماء اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي نرجو ألا يُخدع بما أحيطت به من زخرف القول أحد فيظنها تجديداً أو تحريراً للعقل من ربقة التقليد .

ان التجديد عمل يشق إلا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس من التجرد عن الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك عن شيئين : عن القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستمساك بالحق بعد أن يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أصعبهما أولهما. وما دامت وسائل تعرُّف الحق محدودة لدى الانسان فلامناص له من أن يكون لديه في العلم ما ليس بيقينيّ قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يخرج بغير اليقيني عن دائرة الاحتمال إلى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد اقترب من الحق بخطوات تتفاوت حسب مقدار الترجيح. وقد وجد الانسان فيما جرَّب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل للوصول إلى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد إلى اختياره وتمحيصه حتى نستبين بالخبرة ما هو أرجح منه ، وحتى يسلمنا الترقي في الترجيح إلى اليقين . ذلك ما يوحي به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني واطراحه : أما التصغير من شأن

الراجح بحجة أنه ليس بيقيني ، فذلك لا يكون الا ممن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقاناً ؛ ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم ونما في ماضيه .

فالقاعدة التي نريد أن نستسمح القارىء فنؤكدها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه ، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم : لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستعيض عنه بخير منه من جنسه ، واستوثق من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذاك .

هذه القاعدة البسيطة هي التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتنميته ، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه الا بقدر ما يجدده وينميه . ولا تنس أن قد كان للشرق ماض باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هو لنا تراث ينبغي تجديده ، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتطاول العهد ، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه ؛ وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين ، وتجديد هذا يكون باستعماله وارتقاب الفرص في تمحيصه والترقي به شيئاً فشيئاً إلى مرتبة اليقين . ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العلماء من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير .

ان التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي . يبني العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه . فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء . فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم . بل الحصور والمضي ، والحدوث والقدم ، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق — أو الباطل — لعين الانسان ، وما هي من لون الحق في

شيء ، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان . وإلا فالحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ نقط سطح الكرة . غير أن حياة الفرد أقصر ، وحقائق الكون أعظم وأكثر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءا متضائلا ، كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير . وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة إلى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد إلى ما لا نهاية من غير ان يستنفد الحقائق أو يشرف على أقصاها. ومهما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فإن شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل — عقل الفرد وعقل الجنس — تجرداً تاماً عن التذبذب . فإن الذي يمحق الأعمار أعمارَ الأفراد والشعوب ، هو التذبذب بين غايتين ، قَرُبَ المدى بينهما أم بَعُد . فلو ظل البندول يضرب إلى سرمد الدهر ما قطع أكثر من ذلك القوس المحدود . ولو ظل الانسان تتعارض جهوده وتتلاغى أعماله ، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس ، ويبرم غداً من غير دليل ما نقض اليوم ، لظل كالبندول ، يتحرك ولا يتقدم . وليس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزينون له هذا التذبذب باسم التقدم ، وهذا التعطيل باسم التجديد .

فهرست الكتاب

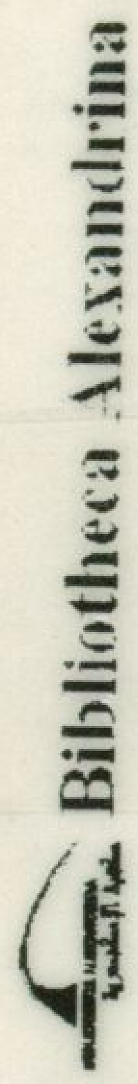
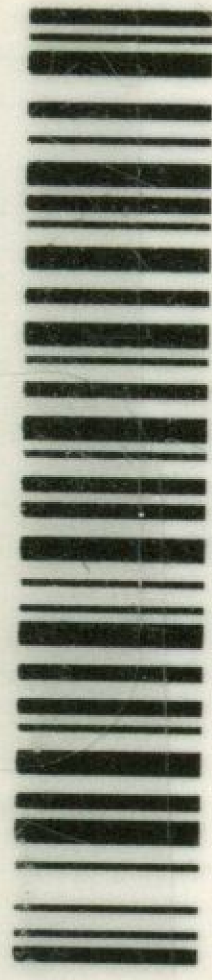
صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة


Bibliotheca Alexandrina

0961332